Наталья Николаевна Велецкая
Языческая символика славянских архаических ритуалов



Vic138
«Наталья Велецкая «Языческая символика славянских архаических ритуалов»»: «Наука»; 1978

Аннотация

В книге рассматриваются архаичнейшие явления славянской обрядности, связанные с культом предков и аграрными культами, реконструируются формы древнеславянских и протославянских ритуалов и прослеживается их трансформация.

Ключевым моментом книги Н. Н. Велецкой является рассмотрение обычая умерщвления стариков при достижении ими определенного возраста — обычай, основанный на особенных, не свойственных современному обществу, принципах гуманности.

Наталья Николаевна Велецкая
Языческая символика славянских архаических ритуалов

РЕЗЮМЕ

Одним из порождений языческого восприятия мироздания как извечного кругооборота жизнь—смерть—жизнь был праславянский ритуал проводов на «тот свет». Генетические корни его и функциональная направленность формировались на почве представлений о соотношении земного и «потустороннего» миров, предков с потомками, первенствующей роли обожествленных предков в земной жизни. Формальную структуру его у протославян определяла органическая взаимосвязанность культа предков с аграрными культами. Выявляется она посредством сравнительно-исторического анализа трансформированных рудиментов его в славянской фольклорной традиции — устно-поэтической (предания, пословицы, поговорки, загадки), вокально-хореографической (песни, причитания, круговые танцы), обрядово-драматической (обряды, обычаи, игрища, игры) и изобразительной (чучела, куклы, маски, приемы оформления костюмов ряженых и ритуальных предметов — дерева, ветки, палицы, хлыста, писанок и т. п.) с данными о нем в средневековых, античных, древневосточных источниках и формами его у разных народов мира.

Типологический характер ритуала проводов на «тот свет» в значительной мере обусловлен языческими представлениями о смерти и вечности, восприятием смерти как перехода к жизни в ином облике. В извечном кругообороте перевоплощений от низших видов

живых существ к возвращению в свой род новорожденным младенцем формы посмертных превращений, судьбы последующих жизней представлялись зависимыми от родовой принадлежности, моральных устоев и жизненных принципов как самого человека, так и его предшественников (родовых и семейных). Устремлениями и действиями, особенно в последний период жизни, определялось посмертное существование: как низменные намерения и поступки вели к сниженным формам посмертных превращений, так подвигами на благо семьи и тем более общества, в какой бы сфере социальной жизни они ни проявлялись, достигалось приобщение к сонму святых предков, коему ниспослана вечная жизнь при космическом мире богов.

Сравнительно-историческое изучение ритуала проводов на «тот свет» показывает соответствие его высшим формам культа предков. Основная функциональная сущность заключалась в периодическом отправлении «посланцев» в космический мир священных предков, — чтобы с помощью их поддерживать нормальное течение жизни на Земле.

Ритуалом проводов «посланников» в значительной мере определялось формирование структуры и знаковой символики обрядового цикла языческих славян, как и других народов Европы, реминисценции же его играли заметную роль в традиционной обрядности, календарной и похоронной, наложив свой отпечаток в разных проявлениях фольклорной традиции. Значимость воздействия ритуала проводов на «тот свет» на календарный обрядовый комплекс явствует из проявлений рудиментов его в основных элементах структуры славянских обрядовых циклов: в святочно-новогоднем (сочельническое деревополено, состав и оформление ритуальной трапезы, ряжение), масленичном (карнавальные персонажи, чучела-куклы), летнем (троицкая березка, ветки, венки, гирлянды, цветы; похороны Костромы, Германа, Ярилы, «Ярилиной плеши», «русалки», «кукушки»; «додола» и т. п. ; купальские костры), жатвенном (последний сноп, «борода» и др.), осеннем («кузьминки» и др.).



Последний сноп «zlata baba»

В исследовании обрядовых действ, оформившихся на почве трансформации ритуала проводов на «тот свет», необходимо разграничение историко-генетических элементов и явлений типологических. Поскольку выявление специфических особенностей в традиции тех или иных народностей или этнических групп возможно лишь на базе установленного индоевропейского, праславянского слоя в славянской народной культуре, основным предметом

исследования было установление рудиментов ритуала проводов на «тот свет» и пережиточных форм их, образовавшихся вследствие деградации ритуальных действ и их смещений, а не специфически славянской символики знаковой системы, семантики фольклорных образов, сформировавшихся на основе этого ритуала.

В славянской традиции наблюдается синтез разных пластов истории ритуала. Красноречивым образцом являются обрядовые действа, функционально направленные на благодетельность воздействия сил природы при росте и созревании посевов. В рудиментах проводов «вестников» к космическим предкам, способствующим регулированию солнечной энергии и влаги, прослеживаются разные направления и уровни трансформации символики, сложение различных пережиточных форм: от знакового отправления «посланников» до символического прощального оплакивания, перенесенного на атрибуты их ритуального убранства. Пережиточными формами отправления «вестников» являются бросанье в сельский водоем старухи; зарывание в землю детей или животных; погребение в земле знаков их — Германа, «Костромы», «кукушки» и т.п. Еще более поздние пережиточные формы заключаются в окроплениях водой увитых зеленью девочек («до-дола») или символическом оплакивании специально сорванных цветов, трав и т. п.

Убедительным показателем того, что ритуал проводов на «тот свет» в качестве элемента социального уклада мог иметь место у славян лишь в начальный период истории их, является скудость и отрывочность сведений о нем в средневековых письменных источниках, причем в упоминаниях этих фигурируют лишь трансформированные и деградировавшие формы ритуала. Еще более ярко подтверждает положение обрядовая традиция: следы ритуала отразились в ней лишь в драматизированной, игровой форме; они трудно уловимы под пластом длительных и разносторонних наслоений. Сложность функционального содержания ритуала в значительной мере определяет разные уровни формальной структуры драматизированных игрищ, его воспроизводящих, и устно-поэтических реминисценций. Трансформированные рудименты ритуала проводов на «тот свет» прослеживаются под слоем сложных переосмыслений в персонажах святочного и масленичного ряжения («дед», «баба», «vysoka zena», «pohreben», «za-pust»), в атриибутах оформления их (гипертрофированная седая борода «старика»; палица, меч, сабля; трезубец и др.), в идентичности образов карнавальных чучел «Масленицы» «Могепу», «Смерти», «Зимы» и т. п. и форм символизации умерщвления.

В молодежных игровых действах, связанных с майским деревом («maj»), рудименты ритуала проводов на «тот свет» явственнее всего в обычае подниматься на верхушку «мая». Генезис его проясняется при сопоставлении с формой ритуала проводов на «тот свет» на Суматре, тоже деградировавшей: стряхиванием с вершины высокого дерева поднявшегося на нее «старика».

Особенно осложнены наслоениями разных этапов истории ритуала проявления трансформированных форм отправления «посланников» в обожествленный космос — замены живых «вестников» знаками и символами их — в действах, связанных с новогодними и купальскими кострами. Как сожжение увитого венками, гирляндами, цветами, лентами чучела, деревца ветки, соломы означало замену «посланников» знаками и символами, так прыжок через костер символизировал отход от обычая отправления живых «посланников» и в этом смысле аналогичен основному мотиву преданий о прекращении обычая преждевременного умерщвления стариков.

Красноречивые свидетельства функциональной направленности ритуала содержит жатвенная обрядность. Языческое миропонимание связывало природные явления, как благоприятствующие, так и несущие катастрофу земледельцу, с действиями богов и обожествленных предков; отправление «вестников» насущных нужд общины к предкам — покровителям было важнейшим ритуальным действом при жатве хлебов — завершении сельскохозяйственного сезона и залоге благополучия предстоящего. Рудименты ритуала проводов на «тот свет» проявляются, преимущественно, в действах с последним снопом или символами более стилизованными — пучком последних колосьев в форме человеческой головы или бороды, ржаным венком и т. п. В традиционной жатвенной обрядности синтезированы разные трансформированные формы ритуала. Антропоморфный облик снопа, по знаковому содержанию идентичный антропоморфному облику «рождественского полена», троицкой

березке в бабьем наряде, суку с развилкой в стилизованном женском одеянии в «похоронах кукушки» и т. п., наименования его типа «старый», «баба», «дед» — рудимент отправлявшихся к праотцам «вестников», название же «именинник» — лаконичное обозначение отхода от этого обычая и трансформации его в символические формы, аналогичное финалу преданий о прекращении преждевременного умерщвления стариков с его торжественным выведением героя из тайного укрытия и приятием как мудрого наставника общины.

Символ торжества знаковых форм над отправлением живых «посланников» являет собой чешская сочельническая фигурка из сушеных фруктов, выразительнейшим образом передающая сущность трансформации языческого обычая.



Сочельническая кукла из сушеных фруктов

Воздействие ритуала проводов на «тот свет» на структуру похоронной обрядности проявляется преимущественно в соотношениях с ним похоронной тризны, в связях форм и способов погребения умерших противоестественной смертью, в аналогиях с формами ритуала архаических форм традиционной погребальной обрядности — на горах, в лесах, у источников, на болоте, раздорожьи, а также в рудиментах кремации. По всей видимости, в процессе деградации ритуала отправления на «тот свет» формировались такие пережиточные формы как ритуальное калечение трупов, отрубание головы «заложным» покойникам, сожжение или погребение заживо колдунов, ведьм, а также подобные способы казни преступников. Наиболее очевидны рудименты ритуала в общественных собраниях при покойниках, в похоронных играх карпатских горцев, подолян и хорватов в особенности, где прослеживаются аналогии со святочными игрищами с покойницкими мотивами («умрун»). Показательны элементы, отражающие восприятие покойника как реального участника ритуальных действ в честь его. В процессе трансформации ритуала проводов на «тот свет» эти действа, подобно многим другим архаическим элементам похоронной обрядности, были перенесены с отправлявшихся на «тот свет» по обычаю, на умерших. Положение подтверждается народной лексикой: локальные названия смерти, покойников, могил связаны как с самим обычаем отправления на «тот свет»,

так и с формами ритуала (смерть — «выход»; умирать — «опрудить»; покойник — «смертёльник», «умирашка», «умран»; могила — ухаб и т. п.).

Сравнительно-исторический анализ ритуала проводов на «тот свет» приводит к заключению о том, что умерщвление «вестников» связано с деградацией обычая. Основная сущность древнего ритуала заключалась, по-видимому, в удалении на родину (прародину) при признаках приближения старости.

Вопрос о первоначальных формах трансформации ритуала проводов на «тот свет», как и генезисе его, выходит за рамки исследования: в истории славянской культуры фигурируют трансформированные и пережиточные формы его. Исходя из этого ритуала можно понять сущность символики архаичнейших явлений славянской обрядности.

Положение об определяющей значимости роли ритуалов в честь умирающего и воскресающего божества растительности в славянской обрядности, а также и мотивов очищения, основанных на теории Фрезера, нуждается в коррективах, как вносятся коррективы в положение об умирающих и воскресающих богах Древнего Востока.

Результаты исследования языческого ритуала проводов на «тот свет» ставят вопрос о соотношении его с мифологическим мотивов возвращения под старость на родину.

Для понимания генетических корней и первоначальной сущности ритуала особенно важны мифологические мотивы древневосточной традиции о космических героях, по свершении столетней гуманистической миссии на земле сжигавших себя в пламени, поднятии с дымом «на свою звезду» на драконе, достижении в результате переправы на нем двух тысяч лет. На их основе разъясняется не только функциональная сущность архаичнейших ритуальных действ традиционной славянской обрядности, но и знаковое содержание атрибутов их — трезубца, треножника и др. Так, в чудодейственных треножниках мифических «сынов неба» кроется разгадка ритуальных треножников («троножац», «сацаюй, в которых разводился огонь при ритуальных действах, направленных на прекращение губительных проливных дождей (как и треножников для предсказаний древнегреческих пифий и т. п.).

Конструктивные результаты исследования символики, знакового содержания славянских архаических ритуалов, семантики фольклорных образов тормозит недостаточная изученность общеиндоевропейского, праславянского слоя в славянской народной культуре. Лишь на базе установленного соотношения историко-генетических и типологических явлений в истории славянской культуры могут быть раскрыты специфично славянские формы трансформации явлений, связанных с древнеиндоевропейским наследием в славянской народной культуре.

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Гуманист XVIII столетия Ж.Н.Деменье в труде «Esprit des usages et coutumes des differents peuples» («Дух обычаев и привычек различных народов»), в XX в. признанном заложившим основы сравнительной этнологии, писал: «Каков бы ни был обычай, он всегда имеет причину… При изучении всех сопутствующих обстоятельств поражает тот факт, что самые невероятные обычаи имеют очень простое объяснение: некоторые из них являются прямыми аллегориями характерных для данного общества нравственных представлений, которые мы совершенно не понимаем и которые были бы менее смешными в наших глазах, если бы мы их знали» [1].

Съедение умершего предка… Убийство старика-отца… Дико и почти непристойно звучат эти фразы даже в наш просвещенный и жестокий, привыкший ко всему век.

И тем не менее ужасные и жестокие обряды действительно были широко распространены в древности, через них прошли как через одну из ступеней развития религиозных представлений, представлений о мироздании, Почти все (а скорее всего, и все) ныне существующие цивилизованные народы.

XX век. Идет торжественное богослужение (католическое, православное). После него верующие подходят к чаше с красным вином, принимают из рук священнослужителя ложку этого вина, заедают просфорой: причащаются к крови и телу господнему. Итак, страшный

1 Век Просвещения. Москва — Париж, 1970, с. 229.

языческий обряд в отвлеченной и облагороженной форме дожил до наших дней, вошел в христианскую праздничную обрядность. Только едят здесь не предка (или его символические кровь и тело), а бога, в данном случае — Христа. Так в чем же дело? В чем смысл и суть этого действа? Принявший причастие в церкви верующий очищается им, набирается духовных сил, т. е. приобщается к богу, становится подобным ему, приобретает его качества.

То же происходило и в далекие языческие времена, когда умирающих предков обожествляли, когда свято верили в то, что все качества мужественного, благородного воина, прославившего свой род, перейдут к потомкам, участвующим в коллективном ритуальном съедении его. Вера в божественную силу предка, вера в то, что он может защитить от самых неожиданных и жестоких напастей (повальных болезней, засухи, наводнений и пр.), превращала умершего водного из самых почитаемых божеств.

Культ предков был характерен для родоплеменного патриархального общества. Думается, что на стадии разложения этого общества и становления военной демократии повсеместно возникающий культ вождей нередко органически сливался с культом предков. Умерший могучий воин-вождь становился как бы «общественным предком», значительно более «влиятельным» и сильным, чем простой воин, простой землепашец или пастух.

В этой связи небезынтересно вспомнить свидетельства арабских авторов, в частности ал-Истахри и ал-Масуди [2], об обычае сакрализации хазарского кагана и некоторых связанных с нею обрядах. Вера в божественную силу живого кагана была у народа абсолютной. Однако, если на страну обрушивались бедствия, это означало, что каган потерял силу и потому должен умереть. Его убивали и выбирали нового, полного новой, жизнедеятельной и жизнедающей силы. Перед тем как приступить к правлению, новый каган подвергался варварской процедуре: его почти насмерть душили и в полумертвом состоянии он должен был ответить на вопрос: «Сколько лет он желает царствовать?». Очевидно, каганы называли иногда первое попавшееся число лет, иногда очень небольшое. И тогда молодого еще человека тоже убивали: считалось, что на земле он уже потерял свою божественную силу. Этот обычай полностью соответствует одной из упомянутых выше форм языческих религий — культу вождей. Тем не менее нам кажется, что в нем можно отслоить и более древний культ — культ предка, вернее, один из ритуалов этого последнего — ритуал «убийства стариков».

В период обрушившихся бедствий убивали не простого древнего старца, а полного сил могущественного властителя, наместника Тенгри-хана (бога неба) на земле. Он обязан был представительствовать перед разбушевавшимися стихиями и просить, а скорее, требовать у верховного божества прекратить испытания и беды, посланные им на его народ. Характерно, что могли убить не старого и даже не пожилого кагана, а совсем молодого человека, назначившего себе в забытьи короткий срок правления. Он был не в состоянии, по мнению окружающих, отстаивать их интересы перед небесными силами. Итак, убийство уважаемых общиной, обществом стариков, убийство отца, идущего на смерть ради жизни, ради спасения от несчастья своей семьи, своего рода и, наконец, своего государства, как в случае с каганом, уже не кажется таким невероятным, чудовищным варварством, как это представлялось нам вначале.

Только глубочайшее уважение, вера в почти божественную силу убиваемого «старика» побуждали к этому ритуальному действию. Следует к тому же особенно подчеркнуть, как это и делает автор предлагаемой книги, что переход от жизни к смерти, представление о смерти как о продолжении жизни несомненно облегчали людям расставание с жизнью. Характерно, что именно на той же стадии общественного развития — стадии перехода от родоплеменного общества к военной демократии особенного расцвета достиг так называемый институт «инициации» — посвящений молодежи (юношей и девушек) в зрелость. Как правило, этот обряд также сопровождался ритуалами, связанными с переходом из жизни в смерть и затем снова в жизнь (второе рождение).

Эта же диалектическая «триада» — «жизнь — смерть — жизнь» лежит в основе почти всех земледельческих культов, культов плодородия, т.е. является основой миропонимания

---

2 Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып.XXIX. Тифлис, 1901, с. 51; вып.XXXVIII, 1908, с. 46

древнего человека.

Таким образом, временный переход в другое состояние не воспринимался трагически ни убиваемым, ни убийцами. Примеров ритуальных убийств можно привести тысячи (из древней и современной этнографической литературы), и все они подтвердят доказываемую в книге мысль о «триаде».

Мы начали с параллели, проведенной между языческим обрядом съедения останков предка и христианским причастием. Сравнение с Христианской религией можно распространить и на второй обряд. Мы видели, что «старика» (предка-отца) убивают для того, чтобы он «представительствовал» на небе, чтобы он был защитником живущих на земле родичей. Известно, что основной идеей убийства Христа является «искупление», т.е. та же защита людей перед лицом грозного бога-отца.

Почтительное уважение к отцу, к родоначальнику в патриархальном обществе, побуждало его детей и потомков просить его в крайнем случае уйти и во всеоружии мудрости, силы и благородства предстать перед небесными силами для защиты живущих.

В классовом развитом обществе, стоявшем на пороге новой феодальной формации, эту роль, естественно, должен был играть молодой, умный, чистый и добрый человек. Им и стал *не отец,* а *сын* бога — Иисус. Так своеобразно в классовой христианской религии преломился образ мужественного, сильного и доброго защитника жизни на земле.

В книге Н.Н.Велецкой собираются воедино следы и отголоски интереснейшего, но незаслуженно забытого и до сих пор не интерпретированного языческого ритуала. Помимо различных пережиточных явлений в погребальном обряде автор очень своеобразно, по-новому рассматривает и циклы календарных обрядов, которые до нее исследователи связывали исключительно с земледельческими культами плодородия. Любопытно, что именно эти обряды позволили ей говорить о той необычайно высокой авторитарной власти «стариков» — старейшин в древнеславянском обществе.

Желание «послужить» обществу, так ярко проявлявшееся в обряде ритуального добровольного умирания, несомненно являлось примером высокого благородства души, было как бы «школой» благородного самоотречения и мужества для молодежи, служило той «питательной средой», в которой возник и развивался славянский характер.

С. А. Плетнева

ВВЕДЕНИЕ

«Легенды и мифы — загадочное духовное наследие прошлого; их рациональные корни, если они вообще существовали, давно забыты. Но они все еще воздействуют на сознание и вплетаются в литературу».

Док. Хокинс

Фольклорная традиция славян, как и других европейских народов, хранит рудименты архаических явлений, восходящих к протославянской и общеиндоевропейской древности. К выявлению языческого наследия в европейской культуре, к раскрытию сущности пережиточных форм язычества стремились многие ученые, начиная со Средневековья вплоть до современности. Тем не менее в изучении архаических явлений в традиционной культуре европейских народов все еще много неясностей, вызывающих самые разноречивые толкования. Это в значительной мере объясняется сосуществованием в народной традиции различных уровней мировосприятия на протяжении всей славянской истории. Особенно характерно оно для христианской эпохи, когда ритуалы, порожденные языческим мышлением, продолжали существовать в трансформированных и переосмысленных формах.

«…религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так, как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [3]— это положение Энгельса особую важность приобрело в настоящее время, когда

3 Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд.

перед общественными науками в качестве первоочередной Задачи поставлено просвещение широких масс современного общества, проявляющих все возрастающий интерес к культурному наследию прошлых эпох. Осколки языческих представлений, пережитки далекого прошлого, укоренившиеся в сознании и повседневной жизни, все еще оказывают свое отрицательное воздействие на современное общество. Такие явления, например, как примитивные суеверия, кулачные бои, храмовые праздники, поминальные действа, завершавшиеся оргией, имели в свое время сугубо ритуальный характер, основанный на определенных языческих представлениях о мироздании. Выявление их корней, функциональной сущности — актуальная задача научной и общественно-просветительной деятельности.

Результаты изысканий генезиса ритуальных явлений, семантики архаических образов, символики знаковой системы фольклора во многом зависят от самого подхода к исследованию, научной и методологической позиции исследователя. Думается, что в отдельных случаях, в каких-то конкретных явлениях, возможно, ритуалы и порождали представления. Основное же исходное положение нашего ретроспективного анализа языческих напластований в традиционном народном искусстве: языческие ритуалы формировались на почве конструкций о системе мироздания, созданных языческим мышлением, перемены же в мировоззрении ведут к трансформации прежнего ритуала.

При исследовании рудиментов язычества в фольклоре, т. е. во всех проявлениях устно-поэтической, драматической, обрядовой, художественно-изобразительной и мировоззренческой традиции, мы сталкиваемся с рядом затруднений. Наибольшие трудности создает то, что в известной нам фольклорной традиции мы имеем дело не с мировоззрением какой-то определенной эпохи, а со сконцентрированной общностью разных пластов истории культуры. «Поэтому основной научной задачей является установление последовательных ступеней; необходимо расслоить эту многообразную и многозначную массу на отдельные слои» [4].

При исследовании генетических корней и функционального содержания архаических явлений фольклорной традиции встает вопрос о том, откуда начинать их исследование. Казалось бы, наиболее правильным путем было бы рассмотрение их от фольклорно-этнографических данных XIX — начала XX в. в глубь, к древности, т.е. от известного к неизвестному. Однако семантическая сущность архаических пережитков в поздней народной традиции и представляет собой то загадочное, что нуждается в раскрытии. И тут оказывается целесообразнее исходить из достаточно Изученных разными отраслями науки языческих представлений древности и затем обратиться к рудиментам их в традиционной культуре современных народов. К конструктивным результатам в изучении явлений языческого миропонимания и связанных с ними ритуалов, как и рудиментов их в славянской фольклорной Традиции Христианской эпохи, приводит сравнительно-исторический анализ славянских средневековых письменных, археологических и фольклорно-этнографических источников с данными общеиндоевропейской древности, фольклорной традиции других народов Европы, а также Северной и Средней Азии, сохранившей аналогичные явления в более архаическом состоянии. Рудименты язычества разных стадиальных уровней особенно устойчиво сохранялись в ритуалах, связанных с культом предков. Стойкой сохранности элементов культа предков в народном искусстве и обрядности в значительной мере способствовало представление о взаимосвязанности земного и потустороннего миров, живых и обожествленных предков их, зависимости благополучия потомков от потустороннего покровительства предков представляли себе обладающими тайнами связей с высшими силами небесного, земного и подземного миров, а через посредство их и силой воздействия на стихии природы, т. е. постоянно и многосторонне воздействующими на земную жизнь.

В славянской народной традиции, для которой характерна консервация рудиментов архаичнейших явлений, не зафиксированных подчас не только в античной традиции, но и в

2, т. 21, с. 315.

4 Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. — «Вопросы истории», 1974, № 1, с. 4.

традиции ведической эпохи, явственно проявляются взаимосвязи культа предков с аграрными культами.

При изучении аграрных мотивов в фольклоре неизбежно приходится обращаться к сельскохозяйственным знаниям. Консультантом в этих вопросах был мой отец, сторонник агрономических идей Н.И.Вавилова, Николай Иванович Велецкий. Памяти его и посвящается эта книга.

ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ВЕЧНОСТИ

Структура традиционной обрядности, ее символика, функциональная сущность, предметный состав во многом обусловлены языческими представлениями о вечном мире предков, взаимосвязях его с миром живых на земле, о многостороннем воздействии предков на земную жизнь потомков. Архаические элементы славянских ритуалов в значительной мере определяются представлениями о смерти как переходу к иной форме существования.

Представления о смерти, загробном мире, о душе сложны, противоречивы, непоследовательны. Славянская народная традиция и отрывочные свидетельства древнеславянской письменности, а также весьма малочисленные иконографические изображения донесли до нас рудименты языческих представлений и обрядности, которые являются в сущности трансформированными, смещенными и в значительной мере переосмысленными элементами древнеславянской культуры. Для понимания наиболее архаических явлений особенно важен комплекс языческих представлений о смерти как форме перехода в «иной мир», его структуре и расположении, путях и способах этого перехода и лежащие в основе всех их отражения древнеиндоевропейской идеи извечного кругооборота перевоплощений.

Отсюда одна из основных функций календарной обрядности — заклятие благополучия, в значительной мере зависящего от благодетельного воздействия предков на все окружающее людей, а погребального ритуала — способствовать переходу в «вечный мир», приобщению к сонму предков, обеспечить достижение «вечной обители» в иной форме существования.

Языческие представления о смерти вызывали раздумья многих поколений, к пониманию тайны жизни и смерти стремились величайшие умы с древних времен до наши дней. В этом извечном вопросе все еще остается много невыясненного, спорных положений, противоположных точек зрения.

Для понимания языческих представлений о смерти наиболее важно положение о том, что смерти в нашем понимании у язычников нет. Основным источником изучения этих представлений является фольклор, так как в письменных памятниках они почти не получили отражения. Преимущественное отражение они нашли в волшебных сказках, в особенности связанных с образом Бабы-Яги. Для понимания архаических явлений славянской обрядности особенно важна специальная разработка вопроса о соотношении образа Бабы-Яги и представлений о смерти. Положение о сказках как источнике изучения исчезнувших из сознания явлений культуры обосновано В.Я.Проппом [5]. Сказки позволяют понять представления язычников о пособниках смерти, путях ведущих в потусторонний мир, грани между земным и «вечным миром», о способах преодоления ее и помощниках в долгом и трудном пути на «тот свет». Важные точке опоры для понимания как представлений о формах существования после смерти, так и связанных с ними архаических ритуалах дают предания и легенды, заговоры, пословицы и поговорки, загадки, духовные стихи. Очень многое позволяют понять причитания. Рассмотрение языческих представлений о душе, загробной жизни, потустороннем мире и синтеза их с христианскими воззрениями в славянской народной традиции в целом еще нуждается в специальном исследовании. Здесь же внимание сосредоточено на явлениях, с которыми завязаны архаичнейшие моменты славянской обрядности.

Древнеиндоевропейское представление о жизни и смерти как извечном кругообороте

5 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 8

перевоплощений ясного выражения у славян не получило, но оно оказало существенное воздействие на обрядовый комплекс. Так, с ним связано архаичнейшее явление — ритуал отправления на «тот свет». Рудиментарные формы этого ритуала в славянской обрядности могут быть выявлены и поняты лишь на фоне идеи бессмертия жизненного начала, многообразных превращений, ведущих к совершенствованию и достижению высших форм, составлявшей краеугольный камень мировоззрения древних индоевропейцев.

Мотив беспрестанных метаморфоз не сохранился у славян в той мере, как в древнейших индоевропейских памятниках — Ведах, Авесте, древнеегипетской, «Книге мертвых», в древнеегипетских сфинксах и др. Улавливаются лишь рудименты этих древнеиндоевропейских воззрений, переживших длительный процесс переосмыслений и трансформации. При этом мотивы воплощения после смерти в деревья, растения, животных, птиц и насекомых в сказках, легендах, эпических песнях и балладах — известны; идея же превращения людей в более совершенные формы себе подобных в мировоззрении древних славян, по-видимому, в последовательно выдержанной форме уже не сохранялась. Нам неизвестны средневековые данные, аналогичные свидетельствам о родственных славянам балтах и пруссах, языческое мировоззрение которых близко древнеславянскому и, как и ритуалы, имело много общего.

По свидетельству хрониста Винцента, «повсеместное прусское безумие — верование, будто бы высвободившиеся из тела души воплощаются вновь в человеческое тело, иные же звереют, приобретая тело зверя».

Яцвинги, нарушив соглашение с Казимиром Справедливым, обрекли на смерть своих заложников, рассуждая так: «…лучше лишить сыновей жизни, нежели отцов свободы — благородная смерть возродит их к жизни еще более благородными» [6].

Сравнительно-исторический анализ приводит к заключению о том, что древнеиндоевропейская идея перевоплощений оставалась подспудной основой представлений о жизни и смерти не только у славян-язычников, а у многих на протяжении средневековья. Свидетельства этому содержат как фольклорные материалы, так и данные о народном мировоззрении в местностях с устойчивой сохранностью архаики в народной культуре.

В южнославянской народной традиции прослеживаются рудименты представлений о переходе души умершего в новорожденного ребенка, а так же о перевоплощении душ умерших в животных [7].

В чешских преданиях повествуется о том, что дух умерших превращается в белых [8] коней, кошек, зайцев, белых кур и т. п. ; дух же самоубийц на все то время, какое он должен был бы прожить, превращается в черную собаку [9].

Как видим, славянские отражения древнеиндоевропейской идеи кармы выступают в трансформированной форме с явственными следами деградации: мотив возвращения на землю рожденными в мире животных как кары за нарушение заповедей добродетели [10] здесь уже не имеет того четкого выражения, как в древнеиндийских эпических памятниках. Не касаясь вопроса о соотношении общеиндоевропейских и древнеегипетских представлений о бессмертии жизненного начала и вечном кругообороте перевоплощений, следует отметить лишь важность свидетельства Геродота для понимания языческих представлений о смерти и вечности: «Египтяне …первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через (тела) всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали некоторые эллины, как

6 Цит по.:BrьcnerA. B.StarozitnaLitva.Warszawa, 1904, с. 30,31.

7 Кулишић Ш., Петровић П. Ж, Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 115.

8 Как известно, белый цвет — знак принадлежности к потустороннему миру, символ смерти. Ср.: белое одеяние как непременный атрибут маски смерти в народной традиции

9 Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу, т. III

10 Ср.: Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М.,1975, с. 68.

в древнее время, так и недавно»[11]. В русской народной традиции мы сталкиваемся с поразительными соответствиями сообщению Геродота. При сопоставлении их с данными разных древних и современных народов выявляется типологичность подобных воззрений для языческого мировосприятия.

«Со смертью тело только как бы видоизменяется, приобретая другие, высшие свойства … как бы превращается в дух, способный оборотиться не только в свою первоначальную телесную оболочку, но и в оболочки чуть ли не всех земных тварей и даже мифические существа в роде огненного змея».

«Лягушки — бывалошние люди, затопленные всемирным потопом. Придет время — они будут людьми, а мы обратимся в лягушек».

Очень важно для понимания рассматриваемого явления рассуждение глубокого старика глухой, уединенной деревушки: «Души у человека, собственно, нет. “Душа” — только бабье деревенское название… Есть только “дух”. После смерти человека дух от него уходит … У скотины такой же дух, только некрещеной». Следует подчеркнуть указание Г.К.Завойко на убедительные данные о широком распространении такого мнения в прошлом во многих местах [12].

Показательна в этом смысле и русская поговорка: «Не бей собаки, и она была человеком» [13]. О древнеиндоевропейских корнях этого представления свидетельствуют такие факты, как древнеегипетское восприятие собаки как священного животного (за убийство ее, как и человека, полагалась смертная казнь), широкое распространение в средневековье представлений о людях в облике собаки, людях с собачьей головой и собаках с человечьим лицом.

Что касается лягушек, то в трансформированной форме аналогичное представление проявляется в сказке о Царевне-лягушке. Вопрос о связи образа лягушек в европейской народной традиции с древнеиндоевропейскими представлениями о предках, о перевоплощениях, о воздействии предков на благополучие людей на земле нуждаются в дальнейшем исследовании: следы почитания лягушек проявляются в Ведах (гимн лягушкам в Ригведе и др.), отзвуки представлений о связи лягушек с небесной влагой, дождем, а отсюда — и засухой в античной литературе.

Известно, что для старообрядческой среды характерна заметная реставрация язычества в мировоззрении и культовых действах, для хлыстовского вероучения в особенности. Представления их содержат своеобразный синтез языческих взглядов на посмертные перевоплощения в зависимости от нравственных устоев и жизненных позиций человека на земле. «По смерти добрых и угодливых Богу людей души их преобразуются в ангелов, а иные причисляются, по мере заслуг, к лику святых…, нечестивые люди… переселяются в скотов, гадов и проч. И опять из скотов и гадов переходят в новорожденных младенцев… Веруя в Переселение душ, они так тесно сближают небо с землею и смешивают небесную иерархию с земною, что земля, по их понятию, ничем не отличается от неба; сам Бог, будто, бы, сходя к ним с небес, со всеми… небесными силами, а также со всеми святыми, пребывает с ними во плоти, видимо, утешает и ублажает, и они перед ним ликуют и кружатся здесь на земле, думая, что также будут по смерти кружиться на небе» [14].

Восприятие животных как таких же существ, отсутствие резкого противопоставления животных людям характерны для народов, стоящих на более низких стадиях развития культуры. Для понимания представлений о соотношении духа людей и животных

---

11 Геродот. История. Л., 1972, кн. II., с. 118, 119, абз. 123

12 Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — ЭО, 1914, № 3—4, с. 86, 87, 104.

13 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля, т.IV. СПб. — М., 1882, с. 251 (далее — Даль. Толковый словарь

14 Барсов Н. Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869, с. 25.

существенные данные содержатся в представлениях малых народов Севера. Так, у Алтайцев из сложных представлений о душе выделяется понятие о сунези — душе, свойственной только человеку и живущей после его смерти. Злой дух, случается, уносит ее, и человек остается с одной животной душой тын; в отсутствие души сунези человек лишается памяти и сознания. Для выкупа ее приносится жертва (закалываются животные.) Если сунези долго не возвратится, то тын прерывается».

В.П.Дьяконова, анализируя представления о душе *у* тувинцев, отмечает такой факт: «Что касается первой души — муу сунус, то она являлась… чисто физически жизненной силой или элементом, подобно тын (дыхание) других групп тувинцев или их соседей — шаманистов — алтайцев и хакасов… Эту душу с ее отмеченными свойствами называли термином „ёмь", с указанием, что она в человеке прикреплена к жиле (аорте) кол. Когда кол „разрывается", то прекращается и ёмь (дыхание). Данная характеристика применима и к животным. Когда, например, колют барана, то обычно делают разрез на груди, просовывают туда руку, нащупывают и рвут аорту (кол), чтобы баран быстро прекратил дыхание. Таким образом, муу сунус можно отождествить с душой — тын (у алтайцев, хакасов, якутов и др.), т. е. с дыханием, которое и прекращается со смертью человека» [15].

Очень большой интерес представляет соотношение понятий «душа» и «дух». В понимание неравнозначности этих современных понятий в древности, дифференцированное представлений о жизненном начале, жизненной энергии и духовной субстанции, продолжающей существование и после смерти, многое вносит этимологическое исследование Н.А.Баскаковым системы представлений о душе и названий ее у горных алтайцев. Из названий души для прижизненных и посмертных субстанций, обозначающих ее конкретные преобразования, для нас особенно важны заключения о значении двух из них.

1. Туп — «дыхание, дух», «душа», которая является нематериальной субстанцией, неотторжимой при жизни человека. Этимология этого слова тесно связана с понятием «дух», «дышать, дыхание, душа», т. е. это слово является аналогом русского слова «душа».

2. Qut означает «эмбрион, жизненная сила», «дух, душа» и противопоставляется понятию нематериальной души tun как материальное ее воплощение, как жизненная сила, ниспосланная матерью-творцом и появляющаяся в утробе матери в виде красного червяка.

По древним верованиям алтайцев, общее понятие души siine дифференцировалось в зависимости от того, принадлежит она живому человеку или существует самостоятельно после смерти человека… Представлениям о материальной субстанции души, выходящей из тела человека после смерти якобы в виде ветра или пара, соответствуют термины djel — salqun — iizut.

Душу добродетельного человека, которая живет в другом мире, в царстве Ульгеня-Курбустана, называют aruu kormos и djel-salqun.

Душу злого, порочного человека, которая после смерти «идет в огонь», в «нижний мир», в царство подземного владыки Эрлика, называют djaman kormos и uziit [16]. Аналогии изложенному содержатся в заключениях В.П.Дьяконовой: «При жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом, „литературе такая сила именуется „душой", и для ее Названия обычно приводят два термина: „тын" — буквально „дыхание" и „сагыш" — ум, мысль. Третий термин — это „унезин", обозначающий душу, которая выходит из человека при его смерти" [17].

Изучение малых народов Севера привело некоторых исследователей к заключению об отсутствии у них понятия «души» в нашем современном понимании этого слова. Его считают привнесенным вместе с другими христианскими воззрениями, исконными же применительно к живым были представления, которые на нашем языке ближе всего передаются как «жизнь» —

---

15 Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 89, 90.

16 Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение, этимология). — СЭ, 1973,№ 5,с.109,112,113.

17 Дяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев…, с. 45

«жизненность», «дыхание», дух», «жизненное начало» [18].

Поставленный Г.Н.Грачевой вопрос о сомнительности существования в прошлом представления о «душе» в нашем современном понимании у нганасан и необходимости специального исследования его в известной мере может быть соотнесен и с языческими славянами. Возможно, при специальном изучении древнеславянских представлений в этом аспекте выявится привнесение понятия «души» христианством. Во всяком случае, то, что о нем нет прямых и ясных данных в известных источниках, так или иначе касающихся славянского язычества заставляет задуматься относительно полной аналогичности понятия «души» у древних славян — язычников и христиан.

Для понимания древнеславянского мировоззрения важны не столь представления о метемпсихозе, сколь о взаимосвязанности земного и «иного» миров, предков и потомков, воззрения на «тот свет» как на некую аналогию земного, допускающие возвращение на землю, и о путях в «вечный мир». Представление о том, что со смертью существование не кончается, а приобретает иные, никому из смертных не известные формы, отчетливо отразилось в причитаниях. Образ «иного живленьица» принадлежит к устойчивым формулам похоронной причети:

…Улетела моя белая лебедушка на иное безвестное жпвленыще! [19]

Представление о неведомой стране, в которую ведет долгий, далекий и трудный путь, — характернейший мотив сюжета о загробных странствиях. Отражения его содержат разные жанры фольклора в различных интерпретациях. Пожалуй, в наиболее ясной и безыскусной форме выражен он в духовных стихах:

…На путь бо иду долгий,…
И во страну иду чужую,
И деже не нем, что срящет мя… [20]

У славян, как и у многих народов, нет отчетливого, ясного и единообразного представления относительно места расположения потустороннего мира и путях на «тот свет». Из разрозненных и сбивчивых воззрений, которыми мы располагаем, можно выделить элементы, присущие кругу представлений о мире предков.

Располагается он или под землей, или над небосводом, а также за горизонтом, за необъятными водными просторами и неприступной высоты горами. Путь туда идет сквозь воздушное пространство, непроходимый (зачарованный) лес, через пещеры, пропасти, овраги, глубокие расщелины в земле, через непроходимые болота; через моря, озера, реки, как бурные, быстротекущие, так и стоячие и даже огненные.

Характерно, что при достижении «иного мира» преодолевается комплекс этих препятствий весь или частично, в различных вариациях, независимо от расположения его под землей, над небесами или под водой.

Обращает на себя внимание такое обстоятельство: наряду с представлениями о подземном царстве предков у славян, южных в особенности, в воззрениях на «иной мир» существенное место занимает космическая идея. Характерно, что с наибольшей отчетливостью отображена она в архаических жанрах фольклора — причитаниях, эпических песнях, волшебных сказках. Яркое изобразительное отображение мотив космического «иного света» получил в рельефах средневековых архаических надгробий уединенных горных местностей Южнославии. Космические символы встречаются также на старинных памятниках Словакии и некоторых других местностей [21].

---

18 Грачева Г. Н. Ранние представления нганасан о человеке. Л., 1974,

19 Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым, ч. I. М., 1872, с. 116; ср. с. 94 и др. (далее — Барсов Е. В. Причитания).

20 Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование П. Бессонова, ч. II, вып. 6. М ., 1864, с. 63.

21 Die Slowakische Volkskultur. Bratislava, 1972, Fig. 321.

С «тем светом» в причитаниях связаны такие формулы:

…Улетела моя белая лебедушка
На иное на безвестное живленьице!..
За горушки она за высокие,
За облачка она за ходячий,
К красну солнышку девица во беседушку,
К светлу месяцу она в прибрегушку!..

…Приубрался, свет — надежная головушка,
К красну солнышку на прибрегушку,
К светлу месяцу на придрокушку!..
За горушки, мой светушко, толкучия,
За облачка, мой свет, да заходячии,
За часты звезды да подвосточныя!..
На иное безвестное живленьицо.

…За темный леса задремучии,
За высокий горы за толкучий
Ко зари оно дитё да ко восточной,…
…Я за мхамы сестрица за дыбучима…
…На вековое она да на живленьицо…

Приукрылся наш надежный, родной дядюшка
Он за темный леса за дремучий,
За высокия горы за толкучия,
За синий моря да за глубокии,
Вровень с облачкамы он да со ходячима,
Но луны он, наш свет, да подвосточной! [22]

Из космических мотивов наиболее отчетливо выражен мотив звезд и месяца. С ними чаще всегл связывается посмертное существование.

Луна, месяц и звезды — распространенные космические знаки на средневековых южнославянских надгробиях. При сравнительном анализе их раскрывается красноречивая картина устремления духа умерших в космос, пути его к небосводу, вдоль Млечного Пути, к Луне и звездам в «вечный мир». Космическая тема «вечного мира» особенно явственно выражена в памятниках Боснии, Герцеговины и окрестных местностей. Комплекс космических символов — небосвод, месяц (луна), солнце, звезды в различных сочетаниях — характернейший мотив изображений на надгробиях [23].

Особенно интересны в этом смысле надгробная плита с изображением космических символов (небосвод, солнце, пуна) и возносящейся к небу фигурой человека с птицей в руке [24]; надгробье с изображением звезд, месяца и как бы парящей к ним вдоль Млечного Пути фигуры, условно изображенной то ли в саване, то ли в парадной длинной одежде, скрывающей ноги и подчеркивающей ритуальный характер изображаемого [25].

Характерен для южнославянских надгробий и еще один космический символ — десница,

---

22 Барсов Е. В. Причитания, с. 33, 93, 94, 116, 136, 141, 190, 191, 211 и др.

23 Wenzel M. Ukrasni motivi na steccima. Sarajevo, 1965, с. 159— 373

24 Wenzel M. Ukrasni motivi na steccima, S, 267, tabl. LXVI, 9.

25 Ibid., с. 323, tabl. LXXXII, 3

устремленная к небу, часто гипертрофированная [26].

Изображение ее имеет различные вариации: часто она фигурирует в сочетаниях с другими космическими знаками (в том числе луком и стрелой) [27]. Встречается более архаическая форма выражения космической идеи — стрела, обращенная к небу [28].



Изображения на средневековых надгробиях

Мотивы связей людских судеб с планетами вследствие длительнейшей трансформации этого наследия индоевропейской общности — утрат, деградации, забвения одних представлений и присоединения других — не сохранили у славян строго определенных, логически выдержанных форм. Нередко они расплывчаты и противоречивы. Тем не менее, в формировании мировоззрения древних славян, обрядности и жизненного уклада они сыграли существенную роль. Неразработанность этого вопроса — серьезное препятствие для понимания древнеславянского мировоззрения и изучения древнеславянской культуры.

26 Из многосложной функциональной значимости изображениядесницы связь с небесными силами — одна из важнейших: Марр Н. Я. Избранные работы, т.II. Л., 1936, с. 138 и др.

27 Wenzel M. Ukrasni motivi na steccima, tab!. XXXIX, LVI, LXXVII, XCVIII, c. 285-303, tabl. LXXVII-LXXIX, LXXXV.

28 Ibid., c. 375, tabl. XC, 18—22.

При рассмотрении языческих воззрений славян на смерть первостепенный интерес имеют представления, связанные со звездами, луной и солнцем. Как и для многих других, и не только европейских народов, для славян характерно представление о влиянии звезд на людские судьбы. В общих чертах оно сводится к следующему. Со звездами связано жизненное начало человека. У каждого — своя звезда. С рождением она появляется на небосводе. Со смертью же происходит падение ее, либо туда уходит дух умершего (что в значительной мере определяется его действиями на земле, в последний период жизни в особенности), который через некоторое время в ином облике может снова вернуться на землю. Взаимозависимость представлений о смерти и звездах образно выражена в севернорусской причети:

…Как звезда стерялась поднебесная,
Улетела моя белая лебедушка
На иное безвестное живленьице! [29]

Дух умерших праведников, замечательных личностей обретает вечную жизнь на звездах; их звезды не гаснут, а сияют вечно [30]. Воззрения на зависимость людских судеб от планет проявляются и в поверье: появление звезды близ рогов месяца предвещает смерть великого человека [31]. Свидетельства общеиндоевропейских корней мотива связей людских судеб со звездами находятся в древнеиндийском эпосе; примером может служить превращение в звезду отсеченной головы Праджапати [32]. Мотив связей посмертных судеб с солнцем явственно проявляется в обычае хоронить покойников до захода солнца. Согласно народной традиции, он связан с тем, чтобы отходящее солнце могло бы довести до обители умерших [33].

Об устойчивости языческих воззрений на связи земных судеб с планетами свидетельствуют и летописные тексты. В Суздальской летописи сообщение о смерти под 1201 г . облечено в такую форму: «…явися знаменье в луне… наоутрия преставися». Еще явственнее они в свидетельствах под 1203 и 1207 гг.: «… Знамения бы многи на небеси:… течение звездное бы на небеси отторгаху бо звезды на землю мнети вещия я яко кончину, знаменья бо в небеси или во звездах или во слнци или в луне., не на добро бывает… или проявляють рати или глад или смерти» [34]. О характерности подобных воззрений европейскому средневековью свидетельствуют, например, аналогии из хроники середины Х века: «… Появились некоторые знамения, а именно — кометы. Многие, устрашенные этими видениями, стали опасаться великого мора или переворота в государстве, ибо многие знамения показались еще до смерти короля Генриха так, что солнечный свет снаружи на безоблачном небе почти совсем не появился, а внутрь, сквозь окна домов, он вливался красный, как кровь. Молва говорит, что гора, на которой погребен всемогущий государь (король Генрих I), также во многих местах извергла пламя… За кометами последовало великое наводнение, а за наводнением — мор…» [35]

Воззрения на связи людей с небесными светилами ярко отражены в эпосе южных славян. Образно выражены они в сербской песне «Смерть Ивана Сеньянина»:

---

29 Барсов Е. В. Причитания, с. 116.

30 Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwow, 1921, с. 86—90; Moszynski K. Kultura ludowa Slowian. Krakow, 1939, cz. II, zesz. 2, с. 433—468; Cabakka M. Ze studiow nad sistemami religijnymi zwiqzanymi z obrzdkiem cialopalnym. — In: Wiadomosci archeologiczne, t, XXXVII, zesz. I. Warszawa, 1972, s. 15; Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великоруссов. — ЭО, 1896, № 2—3, с. 195 и др.

31 Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe…, с. 58.

32 Невелева С. Н. Мифология древнеиндийского эпоса, с. 38, 48.

33 Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 34.

34 ПСРЛ, т.I. М., 1962, с. 419 и сл.

35 Видукинд Корвейский Деяния саксов. М., 1975, с. 167, абз. 32.

Раз приснилось матери Ивана,
Что спустился мрак над градом Сеньем;
Ясный месяц с неба пал на землю,
На Рушицу, церковь городскую;
Устремились звезды к небосклону,
И Денница окрасилась кровью,
И кукует горестно кукушка…

То, что месяц ясный пал на церковь, —
Предвещает смертный час Ивана.
К небосклону ушедшие звезды
О вдовицах нам пророчат многих…

В заключительной строфе песни вслед за описанием героической битвы выразительно переданы народные представления об обретении вечной жизни в небесной обители павшими на поле брани героями:

…Так сказал он, с душою простился,
Улетела легкая из тела…
Пусть он узрит райские селенья! [36]

Мотив отмерянности блаженства в жизни на небесах соответствен заслугам в земной жизни; в частности, мотив о том, что героическая гибель в сражении приводит к достижению обители богов, имел широкое распространение в античности и уходит корнями в индоевропейскую древность [37].

Древнеиндоевропейские воззрения на взаимодействие движения планет с человеческими судьбами, взаимосвязанность космических идей с представлениями о путях в «иной мир», куда вели Млечный Путь и звезды, в народной традиции славян находят многообразные проявления, дошедшие до нас преимущественно в сказочных образах, в метафорах, аллегориях, сравнениях. Встречаются рудименты языческих представлений и в традиционных космических образах, например Млечном Пути — «дорожке умерших, идущих на вечное житье», или дороге, «по которой праведники шествуют в рай» [38]. В слившейся с христианским учением форме они проступают в поверьях: о Млечном Пути как пути Моисея на небо или облаке, показывавшем ему путь в обетованные края [39].

Пониманию взаимосвязанности космических воззрений с представлениями о смерти и «вечном мире» у языческих славян способствуют верования народов Крайнего Севера. Жизненные элементы дают человеку Матери Природы — Солнце, Луна, Земля. Жизненная нить, связывающая человека с Солнцем, отождествляется с солнечным лучом и дыханием. Жизненность человека определяется Луной. При смерти Луна отрывает нить жизни от сердца, прекращая дыхание [40].

Свойственное язычеству обожествление космоса определяет раннесредневековый образ мира. Сущность его в членении «во времени и в пространстве на две части, и части эти неравны по своему достоинству, их отношение иерархично. У времени два яруса: „сей век“ и

---

36 Эпос сербского народа. М., 1963, с. 178—180.

37 Невелева С. Н. Мифология древнеиндийского эпоса, с. 68.

38 Цит. по: Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913, с. 108

39 Ушаков Д. Материалы по народным верованиям…, с. 196

40 Грачева Г. Н. Ранние представления нганасан…, с. 11.

превосходящий его „будущий век". У пространства тоже два яруса: „поднебесный мир" и превосходящий его „занебесный мир"… Двухъярусность средневекового образа мира совмещает в себе дуальные противоположения, то дополнявшие друг друга, то сливавшиеся или смешивавшиеся друг с другом, то различные по своему генезису и по своей внутренней логике» [41]. Этой моделью мира в значительной мере определяются и воззрения на обитель умерших. Нестройность отражения их в славянской народной традиции объясняется и трансформацией на протяжении христианской эпохи, и противоречиями языческого образа мироздания.

Противоречивость и непоследовательность представлений о мире предков, отсутствие последовательных логических связей между воображением потустороннего мира в народном сознании, местоположением его и путей достижения, с одной стороны, и определенные качества, присущие миру предков, — с другой, характерны для славянских воззрений. Независимо от подземного или космического расположения, как и за горизонтом, за морем природа его представляется некоторым подобием земной. В нем также цветут деревья и луга, текут реки, возвышаются горы; рай обычно представляется вечно цветущим садом, наполненным плодами, цветами, поющими птицами. То же можно сказать и относительно предков, которые и там сохраняют семейные и родовые связи. Явственные отражения этого содержит формула севернорусской причети:

Вы встречайте-ко, родители
Моего кормильця батюшка! [42]

Для понимания всех этих воззрений существенный интерес представляют похороны «русса», описанные Ибн Фадланом. Невольница, сопровождающая господина в загробный мир поднимается над ритуальным сооружением наподобие “обвязки ворот” — знаком, символизирующим грань двух миров. И самое сооружение, и жест (безусловно принадлежащий к числу устойчивых жестов), особенно же словесные формулы (также устойчивые), имеют важное значение для понимания представлений о загробном мире и связях двух миров: «Вот я вижу своего отца и свою мать… Вот все мои умершие родственники, сидящие… Вот я вижу своего господина сидящим в саду, а сад красив, зелен, и с ним и мужи и отроки, и вот он зовет меня, — так ведите же меня к нему» [43].

Воззрения на взаимосвязи земного и потустороннего мира, предков и потомков, на покровительство самых различных видов, которое проявляют предки как в отношении ближайших родственников, так и общественное, когда решаются судьбы их народов, уходят в общеиндоевропейский период. Древние славяне сохраняли общеиндоевропейское представление о могуществе предков, происходящих от пребывания их в потустороннем мире. Эти представления у древних славян утратили стройность логически выдержанной системы, испытав длительный процесс трансформации и переосмыслений. Даже в ведах, этом древнейшем памятнике индоевропейской культуры, они расплывчаты и трудноуловимы. Разумеется, в известной мере это связано со специфической символикой и образностью самого памятника. Местами они стали непонятны даже брахманам не только из-за утраты важнейших элементов древнего мифологического наследия, но и в силу особенностей поэтического стиля (основанного на многоступенчатых ассоциациях, туманных намеках на истину, известную лишь узкому кругу посвященных). Не занимающиеся индологией специально оказываются в особенно трудном положении при привлечении параллелей с Ригведой в историко-сравнительном аспекте, поскольку вынуждены пользоваться переводами гимнов, в

---

41 Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. Античность и Византия. М.,1975, с. 266, 280.

42 Барсов Е. В. Причитания, с. 49.

43 Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, с. 144, 145, абз. 110,111

известной мере неясных и самим переводчикам. Тем не менее, Ригведа, как наиболее древняя часть вед, дает ключ к пониманию многих архаических явлении языческой обрядности. Давняя традиция русской славистики обращаться к ведам для раскрытия смысла тех или иных явлений древнеславянской культуры находит живой отклик в исследованиях современных индологов, устанавливающих параллели в ведийской и славянской мифологиях, восходящих к общеиндоевропейскому периоду [44].

Впрочем, положение это касается не только вед, но и древнеиндийских эпических памятников вообще: «Изучение древнеиндийской мифологии открывает путь к воссозданию системы идеологических воззрений древности» [45].

Для понимания языческих представлений о непрерывающихся связях умерших предков и их потомков, живущих на земле, а также и для общего представления о мире умерших, о путях и способах его достижения существенное значение имеет гимн из X мандалы Ригведы [46]. Гимн, очень сложный, непонятный во многом и крупнейшим знатокам Ригведы в силу глубокой архаичности его основы [47], важен для нас как древнейший текст, отражающий общеиндоевропейские представления о тайнах общения живущих на земле со своим близкими, находящимися в потустороннем мире. Тема имеет многосторонние параллели в славянском фольклоре (сказки, причитания), в древнегерманском эпосе (Эдда), в средневековой европейской литературе и искусстве (Шекспир, Рабле и др.), что также служит показателем устойчивости подобных воззрений у различных индоевропейских народов. Показательно самое название гимна: «Разговор мальчика и умершего отца». Устами осиротевшего излагается взгляд на участь умершего, достойно прожившего жизнь:

Под дерево с прекрасными листьями,
Где пьет с богами Яма,
Туда наш отец, глава рода,
Устремляется к предкам.

Ответ отца на обращение к нему тоскующего сына, несмотря на многосложную образность, смысл которой был по-настоящему понятен лишь посвященным в глубокие тайны представлений об истине, содержит многое для понимания языческих представлений о загробном царстве, путях к нему, способах достижения, языческой модели мироздания в целом. К нему неизменно приходится обращаться при рассмотрении архаических элементов обрядности. Здесь же важно выделить представление об извечном кругообороте жизни и смерти. Не ведающему тайн мироустройства отроку открывается характер владений первопредка Ямы.

Аналогии с этим гимном находим в Эдде. Песнь о Спивдагре, повергнутом в безысходное отчаяние, начинается его обращением к умершей матери:

Гроа, проснись! Пробудись ты, родимая!
В мире у мертвых услышь меня, мать!
Вспомни, как ты мне велела за помощью
На курган твой могильный идти.

Мать спасает сына от неминуемой гибели. Посредством ее вещих заклятий ему удается

---

44 Елизаренкова Т. Я. Древнейший памятник индийской культуры. — В кн.: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972, с. 53 и др

45 Нееелева С. Н. Мифология древнеиндийского эпоса, с. 107.

46 Ригведа, с. 253, 254.

47 См. комментарий Елизаренковой к гимнам Ригведы. Ср.: Хв. Вовк Студіі з украінськоі етнографіі та антропологіі. Прага, (б.г.)с. 346—348.

недостижимое для простого смертного. Представления о могуществе потустороннего содействия ярко выражены в заключительной строфе:

Песнь эту помни, носи ее в сердце —
Матери мертвой завет:
Счастье всю жизнь провожать тебя станет,
Если он будет с тобой [48]

Особенно существенны в рассмотренных нами памятниках проявления языческих представлений о постоянных, глубоких, таинственных взаимосвязях миров, которые люди ощущают при самых решающих для их судьбы обстоятельствах.

Многочисленные аналогии содержатся в славянской фольклорно-этнографической традиции. Мотив взаимосвязанности детей с умершими родителями явствен в волшебных сказках. Это широко известный (и не только у славян) сюжет о Золушке, сказки о чудесных помощниках, оставляемых умирающими родителями или дающих их из-за могилы. Показательна в этом смысле сказка об Иванушке-дурачке. Отец, умирая, наказывает сыновьям по очереди три ночи кряду ночевать на его могиле [49]. Старший сын посылает младшего брата. «В самую полночь вдруг свалился с могилы камень, земля раскрылась, встал старик (он был колдун) [50] и спросил: «Кто пришел ночевать?» — «Я, батюшка, твой сын дурак». — «Ну, дурак, коли ты пришел, подарю тебе за то подарок».

Иванушка получает чудесного помощника — коня, с помощью которого женится на царевне и добывает из потустороннего мира волшебные предметы, способствующие полному благоденствию [51].

Общеизвестны такие чудесные помощники, как оставленная матерью перед смертью куколка, мальчик-с-пальчик, коровьи кости, похороненные сиротой и т. п. Плачи на могиле, обращение сирот за помощью к умершим родителям с подробным перечислением бедствий, притеснений и т. п. характерны для народной традиции.

Проявления языческих представлений о покровительстве предков, когда решаются общественные судьбы их потомков, содержатся и в славянской фольклорной традиции, и в средневековых письменных источниках. Рудименты таких воззрений явственны в черногорских поверьях о здухачах, оказывающих содействие в критические моменты, например помощь в защите от внешних врагов [52]. Созвучно им описание сражения с половцами 1092 г . в «Повести временных лет»:

«…Предивно бысть… и человеци глаголаху яко навье бьют Полочаны…» [53]

В языческих представлениях о смерти существенную роль играет идея посмертных превращений.

Мотив возвращения на землю явствен в причитаниях:

---

48 Эдда. м., 1917, с. 361—364.

49 Обычай проводить первые ночи на могиле имеет длительную традицию. В среде заволжского старообрядчества, отличающегося особенной сохранностью архаических элементов, имеющих языческую основу, он до недавнего времени держался в архаической форме: ночующий на могиле самый ближайший родственник (дети, как правило) разжигает на ней костер. (Данные любезно сообщены В. Н. Басиловым.)

50 По народным представлениям, также восходящим к индоевропейской общности, чем могущественнее был умерший, тем сильнее сила его воздействия из потустороннего мира (см.: например: Похорониізвичаіїобряди. Зібрав В.Гнатюк. — ЕЗ, т.XXXI—XXXII. Львів, 1912).

51 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т.III.М., 1958, с. 339—341.

52 Ровинский П. Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2. СПб., 1901, с. 529—530 и др.

53 ПСРЛ, т.I. СПб., 1846, с. 92.

…Хоть чистым полюшком лети да черным вороном,
Ко селу лети ведь ты да ясным соколом,
Ко крылечушку скачи да серым заюшком,
По крылечку беги да горносталюшком;
Не убоюсь того, белая лебедушка,
Выду, стрпчу на крылечике пареном,
С тобой сдию тут я доброе здоровьице
По новым сеням поди да добрым молодцем… [54]

Плач вызывает ассоциации с древнеегипетскими сфинксами, содержащими в одной скульптуре несколько последовательно сменяющих друг друга образов животных и увенчанных образом человека. Взгляд на них невольно обращает мысль к древнеиндоевропейскому представлению о постоянной смене перевоплощений, на которой зиждется извечный кругооборот жизнь—смерть—жизнь. Обращения к умершему с призывом возвратиться, «обернувшись перелетным ясным соколом», «белым голубочком», «сизой кукушечкой», «пташечкой», — общее место плачей. Птица — символ воплощения духа умерших, характерный не только для индоевропейских народов. Свидетельством этому может служить название Млечного Пути «птичьей дорогой» наряду с названием «тропа душ» у различных народов Европы и Азии.

Идея потустороннего покровительства оставленной семье в самом главном для земледельческого уклада жизни — благополучном завершении сельскохозяйственных работ — проявляется с очевидной явственностью в плаче старообрядцев Латгалии:

…летай-кось ты ко мне по утрам ранёшенько,
Да по утрам ранешенько, и вечерам познёшенько,
Я буду встречать тебя, горькая сиротинушка…
Летай ко мне, сиротинушке, во чисто полюшко,
Распоряжайся ты там в тяжелой работушко,
И не забывай своих милых детушек…
Постарайся об нас, горьких сиротинушек… [55]

Характерное свойство причитаний — устойчивая сохранность древней основы образов, языческой знаковой символики, казалось бы, не требует специального обоснования. Тем не менее, в подтверждение этого положения можно привести один из плачей, опубликованных Барсовым. В работах о погребальной обрядности и о причитаниях он неизменно фигурирует как пример художественной разработки образа гроба. Однако символика гроба, возможно воспринимавшаяся так и самими плакальщицами во времена Барсова, — вторичное явление, следствие переосмысления. Плач же содержит воспроизведение архаического погребального сооружения — «гробницы»-голубца, расспространенного на Русском Севере еще в XIX в. Голубцы существовали еще в XX в. в трансформированной форме — схематичной модели дома, нередко с плоским покрытием и небольшим отверстием в фасадной стенке. В плаче с детальной точностью описывается надгробие в форме дома. Оно является наследием языческого погребального сооружения — модели дома. Генезис этого типологического элемента славянской похоронной обрядности [56] уходит к праславянам [57].

---

54 Барсов Е. В. Причитания, с. 218.

55 Русский фольклор в Латвии. Рига, 1972, с. 157, № 216.

56 Белецкая II. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. — МФ, т. II, бр. 3—4, 1969, с. 317—326.

57 Рыбаков Б. А. Нестор о славянских обычаях. — В кн.: Древние славяне и их соседи. М., 1970, с. 43, 44.

…Там построено хоромное строеньицо —
Прорублены решечаты окошечка,
Врезаны стекольчаты околенка,
Складены кирпичны теплы печеньки,
Настланы полы да там дубовые,
Перекладинки положены кленовые…
И положены там кушенья сахарные,
И поставлены там питьица медвяные… [58]



Севернорусские гробницы

Таким образом, «хоромное строеньицо» со всеми его атриибутами, «питьицами медвяными» в том числе, — не просто ярко разработанный художественный образ, какими насыщены севернорусские причитания, но и реальное отображение архаического явления, сохранившегося, кстати, не только в севернорусской традиции, но и у заволжского старообрядчества, родопских болгар и других (в более схематизированной форме). О распространении его еще в XVII в. Свидетельствует Олеарий: «Над могилами хоть несколько состоятельных покойников русские… ставят небольшие избушки, в которых стоя может поместиться один человек» [59].

Представления о перевоплощении умерших в птиц, растения и деревья прослеживаются у славян в сказках и балладах. Сказочный материал разработан В.Я.Проппом и в этом аспекте. Относительно параллелей сказочно-балладных П.В.Линтур пришел к следующему заключению: в балладах и сказках восточных и западных славян налицо превращения в явор, тополь, цветок и т. п. ; так, в сказке «Голубь» косточки убитого юноши превращаются в голубя. «Сказки-баллады, как один из самых архаических типов устного творчества, сочетая

58 Барсов Е. В. Причитания, с. 27.

59 Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, с. 367; см.: рисунки севернорусских «гробниц» в «Курсе истории русской архитектуры» М. Красовского ч. I, с. 125, 126, рис. 146—148.

стихотворную и прозаическую форму художественного выражения, чаще всего развивают мотив метаморфозы, превращения человека в дерево или животное» [60].

Проявление идеи перевоплощения сказывается наиболее выразительно в наделении объекта перевоплощения человеческими качествами. Это видно в сопоставлении частей дерева с частями тела убитого, в каплях крови, текущих из дерева, и т. п.

…Стала собі під явора,
Під явора зеленого,
Під синонька під свойого…
Зачала… галузки тай ламати,
Зачала кровьця цяпкати,
Зачав синонько кричати:
«Мати моя наймиленына!
Не ламже мі пальці (кости) моі
Пальці (кости) моі дрібненькоі!
Не далас мі в селі жити,
Дай жо мі кі в полю бити» [61].

Или

…Ішов синок молоденький
Тополю рубати,
А із тоі тополиці
Яла кровця лляти…
А як рубав у другий раз,
Вона одпросилась:
«Ой не рубай, не обрубуй
Тоту галузочку,
Бо не знаешь, шо рубаешь
Мою головочку…
Ой не рубай, не обрубуй
Тоті білі сучки,
Бо не знаэш, то рубаэш
мої білі ручки…» [62]

В закарпатских балладах обнаруживаются тексты, содержащие архаичнейшие мотивы. И относится это к народной традиции в целом: в ней сохранились рудименты не только древнеславянской культуры, но и праславянской. Ценность Закарпатья для сравнительно-исторического изучения славянской культуры состоит в том, что народная традиция сохранила то общее, что было свойственно славянским и другим восточноевропейским народам в древности — типологические явления культуры, исчезнувшие не только из сознания, но и из фольклора [63].

Отчетливые реминисценции метемпсихоза содержит южнославянская народная традиция. Следует выделить архаичнейшую идею перехода духа умершего в новорожденного ребенка, а

---

60 Линтур П. В. Балладная песня и народная сказка. — В кн.: Славянский фольклор. М., 1972, с. 178.

61 ЕЗ, т. XXXIX—XLV, 1929, с. 339.

62 Народні балладі Закарпаття. Ужгород, 1959, с. 18—19.

63 Линтур П. В. Собирание и некоторые проблеми изучения фольк-лора советского Закарпатья. — В кн.: Карпатский сборник. М.,: 1972, с. 86-94.

также идею последовательных превращений после смерти в животное и снова в человека [64]. По-видимому, эта идея лежит в основе таких фольклорных образов, как вила, змей и т. п., — образов, наделенных качествами человека и животных. Особенно интересен в этом смысле образ вилы. Вилы наделены качествами, связывающими их с космическим миром: золотые крылья, поднимающие выше гор и облаков (золото, как известно, знак принадлежности к «иному миру» и солнечный символ); они обладают чудесным даром прорицания, обращения людей в животных и наоборот, способностью, умертвив, оживить героя, а также творить чудеса самого различного свойства.

Несмотря на то, что образ змея в славянском фольклоре рассматривался многими исследователями, полное раскрытие его до сих пор не удается. Из сложных представлений о нем для нас важно выделить такие качества: связь с миром предков, с космическим «тем светом»; сверхестественные способности, особенно такие, как становиться и человеком и змеем, внешние атрибуты того и другого; мотив огненной природы; происхождение из состарившегося карпа или ужа, достигшего определенного возраста, сорока лет преимущественно, или же из другой змеи, реже — из других живых существ. В южнославянской народной традиции содержатся особенно архаичные черты, связывающие змея с миром предков и космосом: облик крылатых антропоморфных существ, извергающих огонь; превращение в огненную птицу с длинным хвостом, извергающую искры пламени и улетающую в высокогорные леса; золотые крылья; бессмертие; невидимость (видим лишь особенным праведникам); пребывание на «змеиной звезде» (показательно в этом смысле также и польское название «змея» — planetnik); пещеры и горы как характерное место обитания; рождение у умершей женщины; способность управлять небесными стихиями и водоемами на пользу людям, подобно предкам. Основная функция змея — мифического предка, согласно славяно-балканской фольклорной традиции, состоит в защите покровительствуемой им общины от стихийных бедствий, охране посевов и ниспослании на них благодетельной влаги, а также и в поддержании здорового, крепкого, чистого духом потомства. Распространенный у разных славянских народов мотив особой благосклонности змея к красивым женщинам, явления им в образе красавца, возникающего из пламени в очаге, у южных славян приобрел наиболее яркое проявление в эпическом мотиве происхождения самых могущественных юнаков от змея — любовника земной женщины («Milos Obilic zmajski sin»; «Carica Milica i Zmaj od Jastrepca» и др.). Особенно большой интерес в аспекте слияния древнейших языческих мотивов с христианскими воззрениями представляют локальные варианты змея из северовосточной Сербии: змей причисляется к категории «чистых сил», близких богам и святым. Змеи представляются добрыми Демоническими существами, которые вместе со святыми Ильей и Георгием побеждают злых демонов, нейтрализуя опасные последствия их вредоносных действий (рассеивают градовые тучи над хлебами и т. п.) [65]. Мотив перевоплощения налицо в эпических песнях. В сербской песне «Змей-жених» герой управляет небесными явлениями, тучами в частности, и превращается то в змея, то в человека:

…Чудо, да какое!
На подушке змеиная кожа,
На постели спит юнак прекрасный ..[66]

Взаимосвязи идеи оборотничества и перевоплощения духа умерших, с одной стороны, и метемпсихоза и тотемизма — с другой, — предмет специального исследования, необходимого для понимания как фольклорных образов, так и мировоззренческой основы славянской народной традиции.

64 Кулишић, Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник, с. 115.

65 Вражиновски Т. Ликот на змаjот во македонските преданиjа. — МФ, 1973, № 11, с. 53—63; Zečević S. Zmaj i narodnom verovan-ju severoistočne Srbije sa slovenskim i balkanckim paralelama. — МФ, 1969, с. 361—368.

66 Эпос сербского народа, с. 8—14.

В аспекте изучения взаимосвязей идей оборотничества, метаморфоз и космического мира предков существенный интерес представляет не вполне ясный образ южнославянского эпоса — Змей—Огненный Вук. Хотя в основе его и лежит реальная историческая личность, а имя трактуется как пережиток тотемизма [67], эпический образ его содержит, по-видимому, рудименты трансформировавшегося древнего образа, в котором сконцентрирована идея последовательных превращений духа умершего (или предков его рода): змей—орел—волк—героическая личность. Архаическая основа образа особенно проявляется в подспудно звучащем мотиве происхождения от змея — древнейшего предка [68]. В облике новорожденного Змей — Огненного Вука образно воплотилась цепь метаморфоз, предшествовавших рождению героя:

…Nije čedo, čeda kakva no su,
Vučja šapa i orlovo krilo,
I Zmajevo kolo pod pazuhom,
Iz usta mu modar plamen bije… [69]

Огненная природа новорожденного, явственно выраженная в последней строке, обозначает связи с космическим миром, рождение его на земле по воле высшего предназначения; космическую нагрузку несет и орлиное крыло.

Мотив перевоплощений, связанный с существами, имеющими особое соприкосновение с потусторонним миром (змей, орел, сокол и др.), получил в славянской фольклорной традиции многообразные проявления. Очевиден он в песне о Секуле:

Что ж стрелять мне серого сокола,
Если сам сокольего я рода?.. [70]

По древнему польскому преданию, мужчины из рода Гербурт после смерти превращались в орлов, первородная же дочь Пилецких обернулась голубкой [71].

Фольклорные образы, несущие в себе слияние человеческих и звериных качеств (генетически связанные с идеей последовательных перевоплощений), оказали воздействие и на архаические христианские образы приобщенных к лику святых [72].

В представлениях об извечном переходе от жизни к смерти и от смерти к жизни, нескончаемой цепи перевоплощений, жизни душ умерших в потустороннем мире и возвращении их на землю в самых различных обликах, совершеннейший из которых влечет за собой возвращение в свой род новорожденным, существенная роль принадлежит идее мирового дерева. Из обширного круга связанных с ним представлений прежде всего следует выделить мотивы, раскрывающие сущность его как посредника во взаимосвязях миров.

По древнеиндийским представлениям, это «вечное дерево… называется бессмертным, в нем покоятся все миры» [73]. Мировое (космическое) дерево поддерживает небесный свод; корни его — в подземном мире, ствол — между землей и небом, ветви уходят в космический мир. Оно является также древом жизни, познания, бессмертия, а также местом пребывания богов и душ

---

67 Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора. М., 1972,

68 Ср. распространенный мотив змея на южнославянских надгробьях.

69 Цит. по: Чајкановић В. Студије из религије и фольклора. Бео-град, 1924, с. 36.

70 Цит. по: Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора, с. 141.

71 Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, с. 222

72 Штернберг Л. Я. Первобытная религия…, с. 390, рис. 10.

73 Волчок Б. Я. Протоиндийские божества. Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1972, с. 249—254.

умерших.

Перевоплощение душ, возвращение их на землю связано с мировым деревом. Существенные для понимания этого мотива данные содержатся в Авесте, памятнике в целом по сравнению с ведами более позднем, но содержащем древнейшие элементы общеиндоевропейской культуры, отраженные в ведах слабее или вовсе утраченные. «Концепция о круговороте жизни… свойственная ведам, где души умерших представлялись уходящими в воду и растения, видимо, нашла отражение в Авесте. Отзвуком таких представлений… можно считать… в Видевдате предписание, согласно которому труп должен быть омыт дождевыми водами. Этим начинается описание круговорота воды, завершающееся рассказом о падении всех семян с древа жизни на землю» [74].

Изучение названий дерева у разных сибирских народов привело Штернберга к заключению о том, что в основе его «путь», «дорога», т. е. оно связано с представлением о посреднике между мирами как средстве пути в мир предков и возвращения на землю [75].

«Мировое дерево и его локальные варианты („древо жизни“, „небесное дерево“, „дерево предела“, „шаманское дерево“ и т. п.)… — образ некоей универсальной концепции, которая в течение длительного времени определяла модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света… Она оставила по себе следы в религиозных и космологических представлениях, отраженных в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей психики» [76].

Все это позволяет понять истоки представлений языческих славян о дереве как элементе приобщения к миру предков, как опосредствущем звене перевоплощения душ.

В славянских сказках распространен мотив дерева — пути на небо. Герой русской сказки, например, лезет на дуб и по нему взбирается на небо. Дуб у языческих славян — священное дерево, связанное с культом предков, с воплощением душ умерших, а также с идеей мирового дерева, что явственное отражение получило в заговорах — жанре, отличающемся особенно устойчивой сохранностью языческого слоя. Аналогичное описанному в сказке действие составляет основное функциональное содержание похоронной игры карпатских горцев, в которой инсценируется карабканье вверх по стволу [77].

Мотив мирового дерева, связующего миры, получил отражение в загадках, подблюдных песнях и других жанрах славянского фольклора. Архаическая основа образа мирового дерева, функционального предназначения его ярко выражена Н.В.Гоголем в его «Вечерах па хуторе близ Диканьки», подлинно фольклорная основа мифологических мотивов которых уже давно не вызывает сомнений. «Есть где-то, в какой-то далекой земле, такое дерево, которое шумит вершиною в самом небе, и бог сходит по нем на землю ночью перед светлым праздником»… Образ в точности соответствует недавно изученным украинским фольклорным свидетельствам о дереве, растущем до неба, что находит параллели в огромном числе мифологических традиций (включая древнекитайскую, арауканскую, южноамериканскую, австралийские)» [78].

Комплекс представлений об извечной смене жизни и смерти, беспрерывной цепи перевоплощений, с мотивами мирового дерева как пособника пути в мир предков, воплощения душ умерших в деревья, птиц, бабочек, пчел и прочие существа, связанные с жизнью на земле и деревом, отложив заметный след в устно-поэтической и обрядово-драматической традиции, выразительное отображение получил также и в фольклоре художественно-изобразительном.

---

74 Раппопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971, с. 31.

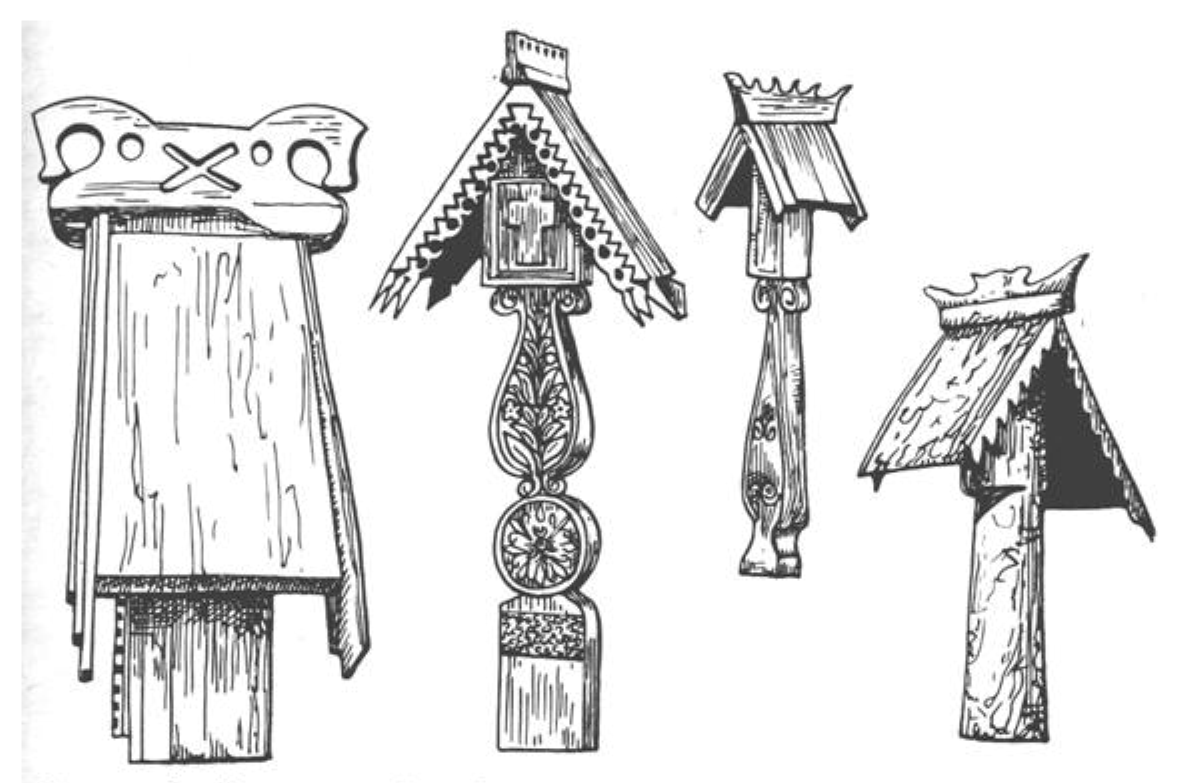
75 Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, с. 450—452, ср. с. 122—126.

76 Топоров В.II. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с кон-цепцией «мирового дерева». — «Труды по знаковым системам», (Тарту), 1971; V, с. 9

77 Велецкая Н. Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев, — В кн.: Карпатский сборник. М., 1976, с. 110—111.

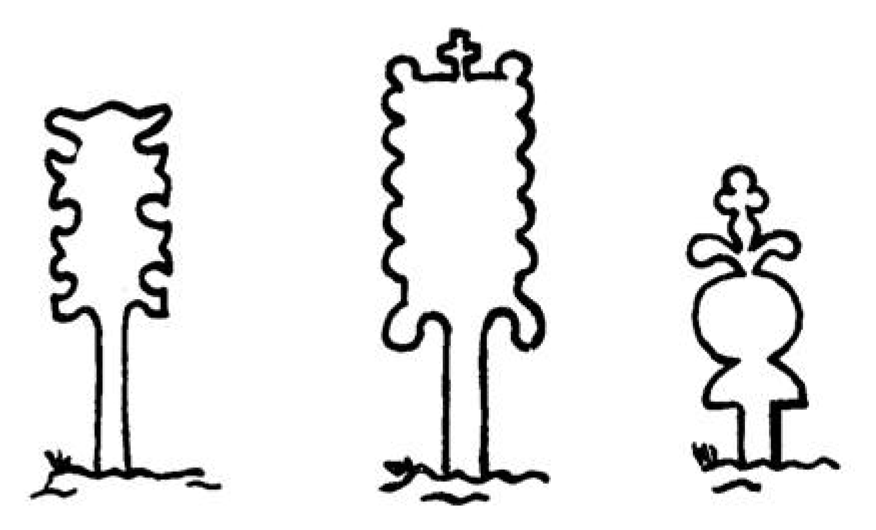
78 Иванов В. В. Об одной параллели к гоголевскому «Вию». — «Труды по знаковым системам», 1971, V, с. 142.

Мотив дерева на могиле — один из распространеннейших в устно-поэтической традиции — устойчиво сохраняется также в обычае сажать на могиле деревья (причем породы их имели определенные традиционные установления). Явственно выражен он в символике архаических славянских надгробий разных форм: дуба с обрубленными ветвями, с верхушки которого спускаются молодые ветви с распускающимися листьями, на которых примостилась птичка (до сих пор встречаются на старинных кладбищах Подолии); в разных формах «процветших крестов» со спускающимися ветвями дерева, стилизованном изображении дерева внутри креста, а также в надгробных крестах в форме дерева; в декоративном оформлении средневековых монументальных надгробий в виде саркофагов и в особенности в надгробиях в форме дерева уединенных горных местностей Южнославии, Болгарии и Западной Украины [79].



Старообрядческие надгробия-«часовенки»

79 Wenzel M. Ukrasni motivi na steccima, с. 171—209, tabl. XLI—LXVII; Толстой Н.И. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме. — В кн.: Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. М., 1973, с. 50—55, рис. 19, 20, 24.



Традиционные украинские и южнославянские деревянные надгробия

Представление о возможности возвращения к земной жизни в более совершенном облике у славян нашло отражение преимущественно в волшебных сказках: проявляется оно в мотивах путешествия в «иное царство», мотивах о мертвой и живой воде, молодильных яблоках, перековывания старых на молодых, кипящих котлов, откуда герой выскакивает юным красавцем и т.п.

Уловимы языческие воззрения о возможности возвращения в свой род и в причитаниях, хотя и там они скрыты за сложной образностью позднейших переосмыслений. Так, формула севернорусской причети «…По новым сеням поди да добрым молодцем» [80] вызывает ассоциации с погребальными гимнами Ригведы. Гимн погребальному костру содержит такие благопожелания:

…переправь его в мир благочестивых!
Отошли снова к отцам, о Агни, (того)
Кто пожертвован тебе (и) странствует по твоему усмотрению.
Рядясь в жизнь, пусть он отыщет потомство,
Пусть соединится с телом, о Джатаведас! [81]

В гимне, связанном с ритуалом погребения в земле, также явственно звучит мотив иной жизни:

…Сползай в эту мать-землю,
Необъятную, дружелюбную землю!..
Да защитит она тебя от небытия! [82]

Наиболее ярко выражена идея перевоплощений в похоронном гимне:

«…Соединись с отцами, соединись с Ямой,
С жертвоприношениями и (добрыми) деяниями на высшем небе
Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой!

80 Барсов Е. В. Причитания, с. 218.

81 Ригведа, с. 201.

82 Там же, с. 203.

«…Соединись с телом в цветущем состоянии! [83]

В свете изложенного, русская поговорка «Родится на смерть, а умирает на жизнь» предстает как синтез воззрений об извечном кругообороте перевоплощений. Этимологический анализ ее выявляет соответствие со свидетельством Платона относительно общеиндоевропейских воззрений: «Существует одно древнее предание, какое только я помню, будто души, прибыв туда отсюда, затем снова возвращаются сюда и рождаются от смерти к жизни» [84].

Совокупность изложенного помогает понять истинный смысл летописного свидетельства о краеугольном камне мировоззрения древних славян: «из навей дети нас емлют» [85]. Насколько представление держалось в сознании, говорит пословица «И из навей встают».

О РИТУАЛЕ ПРОВОДОВ НА «ТОТ СВЕТ»

«Царь Дарий во время своего правления велел призвать эллинов, бывших при нем, и спросил, за какую цену они согласны съесть своих покойных родителей. А те отвечали, что ни за что на свете не сделают этого. Тогда Дарий призвал индийцев, так называемых калатиев, которые едят тела покойных родителей, и спросил их через толмача, за какую цену они согласятся сжечь на костре своих покойных родителей. А те громко вскричали и просили царя не кощунствовать. Таковы обычаи народов, и мне кажется, прав Пиндар, когда говорит, что обычай — царь всего».

Геродот. История, кн. III, абз. 38, с. 150.

Одно из самых архаических явлений славянской древности — ритуал проводов на «тот свет». Он крайне неоднороден, сложен и противоречив. Длительнейший процесс трансформации — от индоевропейской общности до традиционной славянской обрядности — отложил в нем следы самых различных уровней как формальной структуры, так и функциональной направленности. Рудименты, сохранившиеся в славянской народной традиции, содержат архаичнейшие элементы. Они могут быть понятны лишь при сопоставлении их с древнеиндоевропейскими, античными и средневековыми письменными свидетельствами, а также фольклорно-этнографическими данными о народах Евразии.

Вопрос о ритуале проводов на «тот свет» у славян до сих пор оставался неизученным. В сущности не освещена в литературе роль его в славянской народной традиции. Однако при изучении, рудиментов этого обычая как у славян, так и у остальных народов Европы, выясняется, что он наложил столь глубокий след на традиционную календарную и похоронную обрядность, что понимание многих архаических явлений невозможно без ясного представления о смысле этого ритуала и его формах у древних славян.

Для выявления древнеславянских форм ритуала, а также его рудиментов необходимо четкое разграничение понятий живого явления от явления, находящегося в стадии деградации, и явления пережиточного.

Вопрос о том, на какой стадии существовал ритуал отправления на «тот свет», при настоящем состоянии источников с полной определенностью выяснить не удается.

Сравнительно-исторический анализ фольклорных, этнографических, средневековых письменных и археологических источников позволяет заключить, что допустить наличие этого обычая как элемента социального уклада можно лишь у древних славян в самый ранний период

83 Там же, с. 199

84 Творения Платона, т. I. Пг., 1923, с. 141.

85 Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913, с. 96.

их истории. В эпоху, отраженную письменными источниками, следы ритуала, которые удается уловить, несут на себе печать деградации.

Предваряя изложение результатов анализа, следует подчеркнуть, что следы его в славянских памятниках столь слабы и фрагментарны, что не дают достаточных оснований для бесспорных заключений. Многие из соображений, возникающих при анализе данных, которыми мы располагаем в настоящее время, ближе к гипотезе, нежели к бесспорным утверждениям.

Следует отметить особую значимость фольклорных источников в изучении ритуала проводов на «тот свет». Это — прежде всего предания и легенды, сохранившиеся в славянской устно-поэтической традиции, сказки, затем — немногочисленные пословицы, поговорки, местные фразеологизмы, отразившие это явление, а также рудименты его, проявляющиеся преимущественно в драматизированной форме, в похоронных играх карпатских горцев и в славянской календарной обрядности.

Любор Нидерле, со свойственной ему интуицией, еще в начале нашего века высказал предположение о том, что фольклорные данные имеют колоссальное значение для изучения славянских древностей, причем со временем, по мере расширения комплекса источников и рамок исследования, роль фольклорных материалов будет все более и более возрастать [86]. С течением времени положение это, как и многие другие положения Нидерле, в свое время казавшиеся беспочвенной фантазией увлеченного идеей и не вызвавшие серьезного научного интереса и дальнейшей разработки, получает убедительные подтверждения. С тех пор фольклорные данные много раз служили стимулом и отправной точкой для исследования различных явлений древнеславянской культуры. Обращение к фольклорным данным становится все большей необходимостью. Наблюдается возвращение, разумеется, на более высоком уровне, к традициям русской науки XIX в., когда понятие «археология» заключало в себе изучение древности во всем ее объеме, обращение же к рудиментам ее в народной традиции считалось одним из аспектов археологической науки.

Следует отметить, что в народной традиции восприятие отправления на «тот свет» как ритуального явления проявлялось на протяжении всей христианской эпохи. Наиболее выразительным свидетельством этого служит эпизод при раскопках курганов в бывшей Черниговской губернии. Присутствовавший на них старик-крестьянин заметил: «В прежнее время не было обыкновения дожидаться, когда старый человек умрет своей смертью. Который станет никуда не годен… садили на лубок, везли куда-нибудь за огороды и добивали довбней». И он рассказал предание об отказе от этого обычая. [87]

УСТНО-ПОЭТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Длительная, острая дискуссия, возникшая в результате ссылки в статье Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона об убийстве стариков [88] на народные предания и рассказы, опубликованные П.Литвиновой [89], при всей своей тенденциозной направленности, имела существенный научный результат. В потоке откликов и реплик в украинской и центральной прессе, имевших целью опровергнуть «оскорбительную клевету на украинский народ», было напечатано несколько серьезных заметок, имевших целью внести посильный вклад в разъяснение вопроса. Авторы их правильно поняли свои возможности и опубликовали записанные ими народные предания, сопроводив их краткими пояснениями о том, при каких обстоятельствах и от кого были записаны эти тексты.

Из этих материалов следует выделить статью М.Славинского. Особенно ценна она тем,

---

86 Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956, с. 270.

87 ЖС, 1907, вып. IV, с. 41, 42

88 Энциклопедический словарь. Брокгауз и Эфрон, т. 67, с. 402—404 («Убийство детей и стариков»).

89 Литвинова П. Как сажали в старину людей старых на «лубок». — «Киевская старина», 1885, июнь, с. 354—356.

что содержит публикацию присланного в редакцию письма уездного землемера С.В.Пржиборовского, который изложил то, что ему было известно о пережитках обычая в XIX в. в народной среде [90].

Что касается научной разработки вопроса, то, как уже упоминалось выше, о ритуале отправления на «тот свет» у славян специальных исследований до сих пор не было. Вопроса этого касались некоторые исследователи в связи с разрабатываемыми ими проблемами. Первым из известных нам экскурсов было краткое описание В.Котляревским данных об отправлении на «тот свет» стариков у средневековых балтийских славян [91]. Ценность его, прежде всего, заключается в том, что Котляревский вводит в научный оборот средневековые свидетельства.

Очень интересна статья В.Каллаша «Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе» [92]. Хотя предмет рассмотрения в ней — народы неславянские, она содержит сравнительные материалы, существенные для понимания ритуала проводов на «тот свет» у славян. Следует особо выделить высказанную автором вскользь и в самой предположительной форме мысль об отражении умерщвления стариков в славянских обрядовых действах, связанных с потоплением чучела. Вызывает удивление, что гипотеза В.Каллаша прошла незамеченной. При изучении календарных ритуалов (похорон Костромы, Ярилы и пр.) не только не было попытки подтвердить или отвергнуть ее, но она просто не принималась во внимание, хотя именно этот путь открывает перспективу раскрытия генезиса важнейших календарных обрядов.

Д.Н.Зеленин, хотя и касался вопроса об обычае умерщвления стариков у славян лишь попутно, высказал соображения, важные для понимания сущности обычая и отражения его в традиционной славянской обрядности. Многое дает для сопоставления ритуала отправления на «тот свет» у древних славян и рудиментов его в славянской народной традиции статья Н.А.Кислякова, посвященная таджикским преданиям об обречении на гибель стариков [93], где он касается в сравнительном плане материалов разных азиатских и европейских народов, славянских в том числе. Тем не менее, с заключением его о стадиальной несовместимости обычая отправления стариков на «тот свет» с культом предков трудно согласиться. В заключение краткого обзора научных взглядов следует остановиться на позициях Ф.Волкова и В.Чайкановича.

Ф.Волков при исследовании украинской народной обрядности пришел к следующему заключению: «В украинских народных преданиях есть несколько рассказов, которые дали повод допустить существование в старину также и у украинцев обычая убивать старых людей, однако полное отсутствие как исторических свидетельств, так и подобных обычаев и преданий о них у других славянских народов, и напротив — чрезвычайно широкое распространение обычая убивать старых людей, даже и теперь, у некоторых монгольских народов, заставляет думать, что украинские предания об обычае „вывозити старых людей на лубках“ заимствованы у монгольских народов, или с Кавказа» [94].

Доктор Веселин Чайканович, исследования которого многое проясняют в культе предков у славян, в статье о магическом смехе сделал экскурс в предания об умерщвлении стариков у южных славян. Анализ их показывает, что в основе лежит действительно существовавший обычай, корни которого следует связывать с культом предков [95]. Хотя экскурс этот сделан в связи со специальными изысканиями в области культа предков, он очень важен для разработки

90 Славинский М. Мысли и факты. — «Приднепровский край», 1902, № 1435, с. 2.

91 Котляревский А. Древности права балтийских славян, ч. Прага, 1874, с. 117—124.

92 ЭО, 1889, кн. 1-3.

93 Кисляков Н. А. О древнем обычае в фольклоре таджиков. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 70—82

94 Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Прага, (б. г.), с. 207.

95 Чајкановић В. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924, с. 25—36.

вопроса. Во-первых, В.Чайканович вводит в научный оборот комплекс данных о следах обычая отправления на «тот свет» у южных славян. Во-вторых, и главное, ближе всего подводит к пониманию функциональной сущности этого ритуала у древних славян.

Рассмотрение вопроса о языческом ритуале отправления на «тот свет» следует предварить примечанием о том, что обычай преждевременного умерщвления стариков принято считать взаимосвязанным с умерщвлением безнадежно больных, искалеченных и т.п. Собственно, он воспринимался как один обычай или как формы проявления одного и того же обычая [96]. Тем не менее положение о соотношении преждевременного умерщвления стариков и умерщвления безнадежно больных и калек применительно к древним народам, стоявшим на относительно высокой ступени культурного развития, вызывает много вопросов и еще нуждается в специальном исследовании. В отношении славян предварительно можно отметить лишь, что, по всей видимости, обычай умерщвления безнадежно больных и калек, как и подозреваемых во вредоносных чарах, не был вполне идентичен обычаю преждевременного умерщвления при признаках наступления старческой немощи. Возможно, что умерщвление больных и калек — одно из проявлений трансформации ритуала умерщвления при признаках старости или же более поздняя стадия этого обычая, наступающая в результате изменения идеологического обоснования ритуала и смещения понятий. Разграничение в обычаях умерщвления стариков и физически неполноценных членов общины важно как для понимания сущности ритуала отправления на «тот свет», так и для изучения архаических явлений календарной обрядности, таких, например, как новогодние русалии Эгейской Македонии. Обязательный элемент сложного комплекса ритуальных действ составлял обход домов, где над больными русалии скрещивали сабли для исцеления их. По-видимому, это — более поздняя, трансформированная стадия русалийского ритуала, сменившая ритуальное умерщвление безнадежно больных, искалеченных и т. п., которое входило в комплекс языческих новогодних обрядов, направленных на очищение общины от всякой скверны.

Необходимо иметь в виду также, что у народов Севера и других, равнозначных им по общему уровню культурного развития, мы имеем дело с иной стадией обычая умерщвления стариков, чем у древних славян и тем более у высокоразвитых народов древности. Данные о ритуале у этих народов играют важную роль в сравнительно-историческом анализе, но не могут восприниматься как явление, всецело аналогичное ритуалу у древних славян или рудиментам его в славянской народной традиции. Сосуществование умерщвления больных и калек с умерщвлением стариков у разных народов, как и рудиментов этих явлений в славянской календарной обрядности, показывает лишь связанность их, но не может служить обоснованием идентичности явлений.

До нас дошло всего несколько вариантов предания, записанных в глухих местностях, устойчиво сохранявших архаику в народной культуре. Это обстоятельство служит свидетельством длительной традиции, уходящей в глубокую древность.

Из каждого варианта можно извлечь факты, существенные для понимания как формы обычая у древних славян, мировоззренческой основы его, так и различных пережиточных элементов ритуала в славянской обрядности. Фольклорная традиция сохранила отголоски обычая, в свое время принадлежавшего к числу тех, что имели предпосылки в структурной основе мировоззрения общества.

В наиболее целостном виде данные о ритуале отправления на «тот свет» сохранились в украинской фольклорной традиции. Основной точкой опоры для восстановления общей картины обычая у древних славян и трансформации его вплоть до грубого пережитка, утратившего связь с мировоззренческой основой, деградировавшего до низменно-утилитарного обыкновения, являются украинские народные предания. Они донесли следы обычая с некоторой долей подробностей. При этом самый ранний из известных нам по времени фиксации текст содержит и сравнительно более полные данные (записан в начале XIX в. в Галиции).

Поскольку стержень сюжета славянских преданий об умерщвлении стариков аналогичен,

96 Зеленин Д.К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов. Л., 1936, с. 47—49.

анализ преданий целесообразнее всего начать с рассмотрения лучше сохранившихся украинских вариантов.

Галицкий вариант [97], несмотря на явственные следы сказочной обработки, наиболее полноценен по содержанию архаических элементов как в отражении ритуала, так и отхода от варварского обычая. В страшный голод, наступивший в результате стоявшей три года подряд жесточайшей засухи, который поставил народ перед угрозой голодной смерти, верховная власть дает распоряжение «всех старых дедов вытопити». При этом невозможность неподчинения приказу подчеркивается ремаркой: «под карою смерти жадного старика они передержавати, ани переховувати». Представители власти «брали старых… та топили».

Несмотря на увещевания старика-отца, все устремления которого были направлены на сохранение жизни детям, и готового подвергнуться общей участи, сыновья, вопреки приказу юных управителей, надежно прячут старика в специально вырытом ими для этого под коморой укрытии.

Но «минуло летенько без жнив, без косьбы, …минула осень без радости… прійшла весна: … якій свет, …, а хлебного насеня не було. От прійшло ся уже як конець света!»

Выполняя наставления отца, сыновья сеют зерно, которое удается вымолотить из разобранной с крыши соломы,. И в результате «куды свет светом зайдешь, нигде не видно пашни; все поле травами, бурянами та бодяками захрасло — а у них пашня як лес…

…а збожье як лава — …та всяке насенье найшлося там: и житце, и шеничка — и ячменець, ба ведав и по стебле гречки та проса було». Такое чудо при всеобщем небывалом голоде передается из уста в уста, и весть о нем доходит до царя. В предании подчеркивается, что царь был молод, окружен сверстниками, столь же неопытными в управлении обществом, как и он сам:

«…чи в раде, чи в уряде, чи в войску — все молоди, а старому негде и приступу не було до ничого… Взяли радити по свозму — радили-радили, а й от яке уложили, що грех й згадовати за сесе уложеньз!.. От як молоди, недоспели розгумн радили, так й недоспела рада их була… Минул рок, минул другій, — аж на третий як узрели, що кругом беда, Що уже до того приходится, що уже мір загіне…»

Царь, потрясенный известием о необычайном урожае при всеобщем опустошении, приказывает доставить к нему вырастивших его. В результате мудрый старец становится главным советником молодого царя, и так царство избегает голодной гибели. Зерна хватает и на семена — «царь тото збожье собрати казал по колоскови, и в руках вымяти, та порозсылал по всех… на насенья, и от сего разплодился хлеб». Совершенно образумившись, царь «посадил эго поручь себе коло свого трона, и слухал эго рады до смерти» [98].

Смысловая тенденция предания подчеркивается образной характеристикой молодого царя и его фаворитов-сверстников. Выразительность противопоставления в фольклоре недомыслия молодости умудренности старости по своей яркости и глубине вызывает ассоциации с изречением Цицерона: «Если вы почитаете или послушаете о событиях в других странах, то узнаете, что величайшие государства рушились по вине людей молодых и восстанавливались усилиями стариков» [99].

Важные данные для понимания форм ритуала, путей его трансформации, а также и изучения вариативности сюжета содержатся в материалах, опубликованных П.Литвиновой. В записанных ею народных рассказах прослеживается чрезвычайно важный момент: свидетельство того, что этот обычай находился в ведении «громады», которая строго следила за соблюдением его всеми членами общины, что служит косвенным, но важным показателем бытности его в прошлом элементом обычного права.

В варианте предания, опубликованном Литвиновой, через преамбулу и концовку четко обозначена направленность развития сюжета.

---

97 Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských K. J. Erben. V Praze, 1865, с. 138—140.

98 Sto prostonárodních pohádek…, с. 138—140.

99 Цицерон. О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1975, с. 12.

«Слыхал, не так давно сажали людей на лубок, но не видел этого. Слышал, отчего. перестали на лубок сажать. Громада… за всем у нас смотрит; так и в этом деле. В каком-то селе жила большая семья, в ней был отец такой старый да немощный, что сам себе у бога смерти просил. Сыновья никак не хотели сажать его на лубок, а громада все требовала. Вот они посадили своего тата в пустую яму, где хлеб ссыпали, а громаде сказали, что вывезли его в поле, и посадили на лубок…»

В неурожайные годы старый отец спасает своими наставлениями семью от голода. «Громада», изумлявшаяся необычными действиями сыновей старика (например, весь озимый посев они прикрывают на зиму старой соломой), в конце концов добивается истины. «Тогда громада с почетом вынула старика из ямы и с той поры запретила сажать стариков на лубок» [100].

Из сравнительного анализа вариантов вытекает, что в ритуале отправления на «тот свет» сосуществовали разные формы. Сводятся они к следующему:

а) зимой вывозили на санях и, привязав к лубку, спускали на нем в глубокий овраг. По-видимому, это был основной способ у населения, располагавшегося на территории современной Украины. Отсюда происходит название обычая — «сажать на лубок», а также выражения типа «пора на лубок», употреблявшиеся на Украине в отношении очень дряхлых или тяжело больных;

б) сажали на сани или на луб и вывозили в мороз в поле или степь; отсюда — фразеологизмы «…посадовити на санки», «на саночки посадовіть», «на саночки» и т. п. ;

в) опускали в пустую яму (в амбаре, гумне и т. п.);

г) сажали на печь в пустой хате;

д) сажали на лубок, везли куда-либо за огороды и добивали довбней (орудие для обработки льна);

е) уводили в дремучий лес и там оставляли под деревом;

ж) топили.

В южнославянских преданиях выявляются и специфические способы. Хотя в них фигурирует как преимущественная форма вынесение в лес и оставление в глуши под деревом, встречаются и другие: удар по голове, покрытой войлоком, или хлебом, помещение в бочку, накрытую войлоком.

В украинских преданиях четко проявляется восприятие обычая как явления отдаленнейшего прошлого. Отчетливее всего это выражено в варианте, опубликованном Б.Д.Гринченко: «За давньойи давныны старых людей недобри диты вывозили на лубку у провалля» [101]. В вариантах, опубликованных неизвестным автором, обозначившим себя инициалами П. И., время обычая выражено так:

«В старину, говорят, был такой закон — старых людей убивали»…

«Говорят: в старину старых людей, неспособных к работе, убивали, заводили в лес, а там покидали, только то дуже давно було» [102].

Характерно, что ни в одном из славянских вариантов предания не говорится, что этот обычай свойствен именно этому народу. Напротив, народное предание находится в полном соответствии с исторической истиной, представляя явление как древний обычай, как факт отдаленной эпохи, как явление, имевшее место в жизни предков, отголоски которого в различной пережиточной или устно-поэтической форме сохранялись до недавнего времени.

Вариант, опубликованный Гринченко, — единственный, где встречается описание, хотя самое общее и краткое, основного элемента ритуала-«лубка»: «предовги та широки луб». В описании самого ритуала содержатся также некоторые существенные детали: «…сын довел деда до дуже глыбокого яру, посадыв його на лубок, що прынис с собою, спустив на ним батька у самый ныз».

---

100 Литвинова П. Как сажали в старину людей старых на «лубок», с 356.

101 Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях, вып. 2. Чернигов, 1896, с. 168.

102 ЭО, 1901, № 4, с. 145, 146

Это писание имеет существенное значение для понимания влияния обычая на традиционную похоронную обрядность, и в особенности похороны умерших противоестественной смертью.

Характер вариативности сюжета в славянской фольклорной традиции важен для понимания как времени обычая, так и стадиального уровня его у славян.

Следует отметить, что все известные нам славянские варианты предания имеют ясно выраженную направленность: повествование об отходе от обычая, об обстоятельствах прекращения его. По-видимому, такой тенденцией объясняется характерное свойство славянских преданий — почти полное отсутствие описания самого обычая. Лишь в немногих вариантах мы имеем односложные указания на те или иные ритуальные действа, самый же ритуал реконструировать только по славянским преданиям невозможно именно потому, что содержат они лишь отрывочные указания на какой-либо отдельный эпизод.

Ясно выраженная направленность особенно отчетлива в украинских вариантах предания. Как построение сюжета, так и детали местной его обработки подчинены определенной тенденции: не только показать нелепость обычая, но и подчеркнуть его социальный вред. Достигается это раскрытием необходимости в управлении обществом той умудренности, которая дается лишь долгим жизненным опытом. Структура сюжета, мотивы и детали содержания, средства образной и словесной выразительности обращены не к описанию самого обычая, а к показу отхода от него, раскрытию причин прекращения.

Вариативность проявляется преимущественно в трактовке обстоятельств, приводящих героя в укрытие.

Они сводятся к двум моментам:

а) распоряжение вышестоящих властей или «громады» о соблюдении обычая, а также давление общественного мнения;

б) прозрение жестокого сына, увидевшего в совершаемом им действии свою будущую участь.

Хотя варианты второй разновидности в дошедшей к нам форме производят впечатление более поздних из-за упрощенности и укороченности сюжета, схематичности изложения, меньшей насыщенности содержания элементами архаики, генетически они, по всей видимости, предшествуют вариантам первой группы. Это можно заключить на том основании, что в вариантах первой группы дети просто прячут старика, пожалев отца, стремясь сохранить ему жизнь. В вариантах второй группы повествование начинается с того, что сын, подчиняясь или просто бездумно следуя обычаю, «сажает на лубок» (в украинских вариантах) или ведет отца в лес и оставляет в глуши под деревом (преимущественно в южнославянских вариантах), но, вдруг поняв, что этим действием уготовляет и себе ту же участь, возвращает старика домой и прячет его в надежном укрытии.

При этом обращает на себя внимание весьма существенное обстоятельство: убежищем старика служат определенные места. Это — зерновая яма. амбар, гумно, погреб, или же подполье, особое укрытие под коморой и т. п. Здесь проявляются связи обычая с аграрной магией: местами укрытия служат, по-видимому, места прошлого отправления ритуала.

Прозрение сына в славянских преданиях образно изображается посредством простого художественного приема: всего лишь одна характерная деталь заставляет исполняющего жесткое действие вдруг сразу осознать и недопустимую жестокость, и полнейшую неоправданность совершаемого, и уготовление себе тем самым той же участи.

В украинских преданиях — это реплика маленького внука: увидев посаженного на санки старика, он обращается к отцу с просьбой принести назад луб или санки. На удивленный вопрос отца обычно отвечает вопросом же, а как он его повезет, когда тот состарится.

Особенно усиливает значимость происходящего в самый драматичный момент действия — выхода из дому — внешне наивное, но полное глубочайшего смысла добавление: «ведь придется новый делать!»

Следует отметить, что эта реплика несет в себе явственное свидетельство разложения обычая, деградации его. Изготовление специальных предметов снаряжения в путь на «тот свет» было одним из главных элементов ритуала. Заявление ребенка образно подчеркивает то обстоятельство, что основной элемент действа утрачивает функцию ритуального предмета, а

это означает, что и самое действие утрачивает ритуальный характер, перерождаясь в обыкновение, выполняемое под действием сложившейся привычки, установившейся традиции, не вникая при этом в его назначение.

В южнославянских вариантах это, как правило, реплика самого старика. Его просьба о том, чтобы сын оставил его под тем же деревом, под которым когда-то он своего отца, или сделанное с усмешкой замечание о том, что именно под этим деревом он в свое время оставил своего отца, заставляет сына задуматься над совершаемым им действием и представить себе его последствия в отношении самого себя.

Итак, в украинских вариантах второй разновидности и в вариантах славяно-балканских благополучный конец получает идейную трактовку: сын задумывается над, казалось бы, незначительным, но, в сущности, решающим замечанием ребенка или старика. Соответствие эпизода общей тенденции предания — показ прекращения обычая, причем эпизода, фактически составляющего преамбулу, особенно образно выражено в украинском предании. Сын бросается в яр, вытаскивает старика и возвращается вместе с ним домой: «щоб и його диты не покыдалы, а кормили до самой той поры, пока Бог примет его грешную душу».

Таким образом, в предании налицо появление мотива отказа от жестокого обычая во избежание той же участи. О позднем характере такой трактовки свидетельствует, прежде всего, психологическое и нравственное восприятие обычая. Здесь отсутствуют какие-либо рудименты прошлого ритуального обоснования обычая, встречающиеся в средневековых свидетельствах, — мотив голода, стихийных бедствий (засуха и т.п.). Налицо иная психологическая и нравственная структура общества. Образы действующих лиц получили тенденциозную трактовку. Отправитель древнего обычая — сын еще высокодеятельного умственно человека и лишь физически ослабленного, предстает жестоким, корыстным и недальновидным (или его жена, под давлением которой он идет на жестокий и безнравственный поступок), высоконравственное же начало воплощается в старом мудреце (или в малолетнем внуке его, жалеющем деда и благодаря своей смышлености находящем простой путь к его спасению).

Эволюционировала психология общества, эволюционировало и восприятие прежних обычаев: неукоснительность исполнения сменяется образным раскрытием безнравственности и бессмысленной жестокости действий, уже не находящих обоснования и зиждущихся лишь на циничном корыстолюбии.

В русской и белорусской народной прозе аналогии сюжета встречаются преимущественно в сказочной обработке [103].

Отголоски отрицательного восприятия обычая донесла русская пословица «отца на лубе спустил, и сам того же жди». В ней нашло отражение не столько само явление, сколько его нравственная оценка. Пословица, как и восточнославянские и славяно-балканские предания, отражает отход от обычая под влиянием происшедшего перелома в его восприятии; она является, по существу, синтезированной аналогией второй группы вариантов украинского предания и вариантов русских, белорусских и южнославянских.

Принципиально аналогичны поговорки типа «не бросишь», «не могу бросить», употребляемые в отношении немощных родителей, а также старых и больных собак [104]. Этимология их связана, по-видимому, с такими формами ритуала, как бросание «стариков» в водоемы или болота, а также оставлением на печи в нетопленой хате.

Так славянская народная проза отображает психологический перелом в восприятии языческого обычая. Ритуальное действо средствами художественной изобразительности приобретает противоположную трактовку. Стимулом действия, наносящего обществу невозместимый ущерб преждевременным изъятием мудрецов, служила недомыслие и

---

103 Андреев Н. Л. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, с. 72, № 982; Сержпутовспий А. К. Сказки и рассказы белорусов-полещуков. СПб., 1911, с. 82, и др

104 Известен обычай топить немощных собак, до недавнего времени существовавший в разных местностях России; или обычай заведения в лес старых кошек и собак. Перенесение на животных ритуальных действ при деградации обычая — типологическое явление в истории ритуалов.

мелочный эгоизм.

Украинские и славяно-балканские предания содержат весьма существенные данные для понимания характера рассматриваемого ритуала. В них явственны свидетельства того, что умерщвление стариков — явление, общественный характер которого не вызывает сомнения. В них, разумеется, нет прямых указаний на то, что обычай был одним из элементов социального уклада. Но следы этого прослеживаются довольно отчетливо, особенно в украинских вариантах предания. В них содержатся прямые или косвенные указания на то, во-первых, что умерщвление стариков происходит в силу обычая, во-вторых, что стоявшие во главе общины следят за его исполнением или дают соответствующие распоряжения, в-третьих, что обычай был общественным установлением.

В варианте из Галиции, который, как уже отмечалось, несмотря на сказочную обработку, сохранил полнее древнюю основу, умерщвление стариков происходит по приказанию верховной власти, последовавшему из-за неурожаев вследствие жестокой засухи.

В другом варианте прямо говорится о том, что «громада требует» от сына «посадить на лубок» состарившегося отца.

В некоторых украинских вариантах следы общественной сущности обычая проявляются в других формах. Например, в одном из них говорится о том, что сыну приходится «посадить на лубок» отца под давлением общественного мнения. Выражено это посредством приема введения прямой речи сына: «Можно бы оставить старого, пусть бы жил, да люди больно надоедают — скоро ли отвезешь старого, пора, давно пора» [105]. Прежде всего здесь отражается перелом в восприятии обычая. Сомнения в необходимости исполнения его налицо, при этом сомнения выражены в утвердительной форме; отчетливо показано нежелание сына подчиняться обычаю, который он считает ничем не оправданным.

Второе обстоятельство, которое следует отметить, это то, что обычай утратил определенные каноны: уже не существует ни определенных границ в возрасте, ни определенных сроков или поводов для исполнения обряда. Следы его социальной в прошлом сущности лишь в том, что общество напоминает одному из ее членов, что тот не подчиняется установившемуся обыкновению.

Перед нами уже не само явление, а пережиток его.

В славяно-балканских преданиях также не содержится прямых указаний на обычай как общественное установление, но намеки на такое положение вещей также содержатся. Проявляется это в том, что сыну, который не торопится расстаться с отцом, жалея его, указывают на то, что пора исполнить обычай, или сын перед приходом посторонних надежно прячет отца [106], боясь осуждения.

В славянских преданиях обычай выступает в пережиточном состоянии. Они изображают прекращение, общественный отказ от преждевременного умерщвления стариков. Причем заметно, что стремление же к отходу от обычая наметилось раньше формальной отмены его.

Предания, в соответствии с исторической действительностью, отразили переход от одной стадии культа предков к другой: когда общество достигает того уровня развития, при котором жизненный опыт старшего поколения имеет особую ценность. Старики — старейшины приобретают особое влияние и становятся правящей верхушкой общества.

В рассматриваемых здесь преданиях это положение отражено с той простотой и лаконичностью, какая свойственна фольклору: «и старики годятся — для мудрого совета», «надо, видно, старых людей держать для доброго совета» [107]. Характерно, что отражение восприятия стариков как носителей житейской мудрости, необходимой в управлении обществом для поддержания нормального течения жизни, с наибольшей убедительностью и художественной выразительностью отражено в украинских преданиях. Это представляется вполне закономерным явлением, связанным с лучшей сохранностью предания в украинской

---

105 ЭО, 1901. № 4. с. 145. 146

106 Текстысм. в кн.: Филипповић М. С. Различета етнолошка грађа.Београд, 1967

107 Абрамов И. Как перестали убивать стариков в Малороссии. — ЖС, 1907, вып. IV, с. 42.

фольклорной традиции и со стойкостью сохранения рудиментов культа предков в украинской народной культуре. Для иллюстрации можно привести, например, распространенную на Украине щедривку, в которой матерь божия, прося выпустить из «пекла» грешные души, исключает из своей просьбы лишь ту, что

«отця — матырь налаяла,
не налаяла — подумала» [108].

Таким образом, в славянской народной традиции нашло отражение не столько само явление, сколько нравственная оценка его. С эволюцией психологии общества эволюционировало и восприятие обычая: прошлая неукоснительность исполнения сменяется в фольклорной традиции образным раскрытием безнравственности и бессмысленной жестокости действий, уже не находящих идеологического обоснования.

Предание отражает психологический перелом в восприятии обычая. Ритуальное действо, на определенной стадии языческого мировоззрения воспринимавшееся как элемент извечного кругооборота жизнь— смерть—жизнь, приобретает противоположную трактовку. У средневековых славян в культе предков существовали различные наслоения, представлявшие собой разные уровни в стадиальном развитии этого явления. Фольклорная традиция в соответствии с исторической истиной отразила переход к высшей ступени культа предков, когда умудренность старшего поколения считалась основой благополучия общества. Житейская мудрость ценится выше загробного покровительства предков, и ритуал отправления на «тот свет» сменяется культом умудренной старости. Здесь вновь можно вспомнить Цицерона: «…не силой мышц, не проворностью и не ловкостью тела вершатся великие дела, а мудростью, авторитетом, решениями, и старость обыкновенно не только не лишается этой способности, но даже укрепляется в ней… Если бы качества эти не свойственны были старикам, то наши предки не назвали бы высшего совета „сенатом“. В Лакедемоне высшие магистраты называются „старцами“, каковы они и в действительности»» [109]. Так в диалоге со свойственной Цицерону глубиной и простотой представлен апогей культа предков — античный сенат [110].

Анализ славянских устно-поэтических материалов в силу их отрывочности, фрагментарности и поздней фиксации не дает возможности с полной достоверностью проследить, в каком виде существовал обычай умерщвления в старости у древних славян, все его формы и разновидности, и установить, до какого времени он встречался в средневековье.

Форма, зафиксированная славянскими преданиями, отражает последний период существования обычая. В нем налицо элементы деградации: это уже не обряд, имеющий определенные функции, связанные с мировоззрением определенной стадии развития языческих представлений. Обычай несет на себе признаки вырождения и превращения из явления, порожденного и поддерживаемого определенной системой представлений и связанным с ней общественным укладом, в грубую традицию.

Для эпохи, в которой обычай существовал в качестве элемента общественного уклада, благополучие общества с земледельческим укладом зависело от нормального хода жизнедеятельности в природе. Стихийные природные бедствия неизбежно влекли за собой бедствия общества. Духи предков-покровителей представлялись связанными с природой, способными властвовать или управлять стихиями. Вера в могущество предков-покровителей заставляла отправлять на «тот свет» своих посланцев. С помощью их общество надеялось избежать бедствий, приводящих его к катастрофе. Одной из самых страшных катастроф был голод — следствие длительных неурожаев.

---

108 ЖС, 1902, вып. IV, с. 25

109 Цицерон. О старости…, с. 11, 12

110 Ср. senectus (senex) — старый, престарелый, старики, старцы. Латинско-русский словарь. Сост. Г. Шульц. СПб., 1905, с. 500.

В варианте из Галиции [111] распоряжение о потоплении стариков дается из-за неурожаев, которые происходят вследствие повторяющихся из года в год засух. В некоторых других, упрощенных вариантах говорится просто о голоде как причине умерщвления.

Деградация обычая проявляется здесь в механическом перенесении причинности и следствия. О трансформации же ритуала из элемента социального уклада в пережиточное явление говорит упоминание о давлении общественного мнения на члена общины, уклоняющегося от действа, узаконенного обычным правом.

Характерно, что формы убежища для спасаемого от преждевременного умерщвления свидетельствуют о связи обычая с культом предков и аграрными культами. Такие моменты в преданиях, как сокрытие в амбаре, в зерновой яме, на гумне, говорят о связи ритуала с хлебом и урожаем, а в подполье — с культом предков. Особенно же явственно связи обычая с культом предков проявляются в таком элементе ритуала, как печь: оставление стариков на печи в нетопленой хате было одной из пережиточных форм преждевременного умерщвления их на Украине, восходящей, судя по сказкам о Бабе-Яге и другим данным, к языческим формам ритуального умерщвления еще более варварским. Очевидно, связь этого ритуала с аграрными культами и культом предков отражают и такие способы преждевременного умерщвления стариков, как вывоз в поле, за огороды, в лес, потопление [112].

Таким образом, из славянских преданий видно, что обычай отправления на «тот свет», будучи ритуальным явлением, определялся мировоззренческими, а не утилитарными факторами.

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ

В средневековых письменных источниках ритуал отправления на «тот свет» нашел лишь очень слабое и фрагментарное отражение. И тем не менее из сравнительного анализа содержащихся в них данных можно почерпнуть немало существенного для понимания характера этого обычая у древних славян.

А.Котляревскому при изучении обычного права балтийских славян удалось выявить ценнейшие свидетельства относительно обычая умерщвления в старости у балтийских славян и соседних с ними народов [113]. Опубликованные им сведения из средневековых хроник или из сочинений средневековых писателей, описывающих то, что они слышали, видели или читали в сочинениях своих предшественников, содержат сведения об архаических формах обычая. Это вполне естественно и находится в связи с наиболее длительной сохранностью архаического бытового уклада у балтийских славян. Некоторые из этих описаний кажутся столь невероятными, что А.Котляревский отнес их даже за счет фантастического вымысла средневекового воображения, пропитанного самыми разными слухами и рассказами о далеких экзотических странах. Такой подход к тем сведениям, без всякой попытки анализа их, для Котляревского, не занимавшегося этнологией первобытных народов, понятен и объясним. Нам же надлежит проанализировать приведенные им сведения и привести их в систему.

Отметив возможность существования у древних балтийских славян обычая убийства стариков, А.Котляревский не пытался найти ему обяснение, выявить мировоззренческую его основу или функциональную направленность.

Однако он обращает внимание на противоречивость содержащихся в средневековых источниках сведений, которая создает трудности для понимания истинного положения

---

111 Sto prostonárodních pohádek…, с. 139

112 Отражение в преданиях форм ритуала отправления на «тот свет» в преломленном виде (место отправления ритуала превращается в место тайного укрытия) — проявление характерной для народной традиции трансформации ритуального явления. С принципиально аналогичной формой трансформации языческой символики мы сталкиваемся в «похоронах Смерти» на масленице, как это будет показано ниже при рассмотрении рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в календарной обрядности.

113 Котляревский А. Древности права…, с. 117—125

стариков у славян.

«О положении старых, немощных людей в семье у балтийских славян сохранились двоякого рода известия. По Гельмольду — старики пользовались вниманием, почтением и присмотром потомков и родичей: уважение и уход за родителями считались у славян первою добродетелью… По другим известиям у балтийских славян существовал обычай предавать старых, неспособных к вой не и работе людей — насильственной смерти. Сыновья и потомки не только убивали их или заживо погребали, но даже будто бы, сварив, — съедали…» [114]

Из свидетельств, на которых основаны заключения Котляревского, следует выделить три:

1) писателя XI в. Ноткера: «…велеты… не стыдятся утверждать, что съедают своих родителей с большим правом, чем черви…»;

2) Цайллера: «…в прежнее время в Вагрии, Люнебурге и других славянских землях дети убивали своих престарелых родителей и родственников, варили и съедали их или заживо погребали…» (при этом отмечается добровольность подчинения своей участи со стороны стариков);

3)в произведении неизвестного автора начала XVIII в. «Об округе и наименовании вендской околицы Древан» содержится описание того, как в 1220 г . был спасен старик от преждевременной смерти, прослуживший затем у своего спасителя 20 лет в качестве привратника. Из описания явствует, что старик был отнят силой при помощи сопровождающей спасителя свиты. Поскольку из описания недостаточно ясно, в лес или на костер вели старика, фразу целесообразнее привести на немецком языке:

> «…Im Jahre 1220… Lewin… seh dass einige Wenden mit einem alten Mann ins Holz wollten.
> — Wohin mit dem Alten?
> Zu Gott, zu Gott» [115].

Приведенные Котляревским разновременные сведения свидетельствуют о том, что у балтийских славян в X—XIII вв. в культе предков существовали различные наслоения, представлявшие собой разные уровни в стадиальном развитии культа предков [116].

Совершенно ясно, что в XIII в. обычай преждевременного умерщвления «стариков» вступил на путь разложения, находился уже в состоянии деградации. Пока не удается найти в других источниках подтверждения существованию у славян обычая Ритуального съедения предков даже и в самом отдаленном прошлом. Сопоставление этого известия возможно только со сказками, в которых Баба-Яга фигурирует как людоедка, а также со сказочным описанием уединенного в непроходимой чаще домика, где в потаенном месте находятся расчлененные человеческие тела и обрубки их [117].

Функциональное содержание ритуального съедения предков заключается преимущественно в приобщении к силе предков, удержании этой силы в своей среде [118]

Для понимания функционального назначения ритуального съедения «стариков» и стадиального уровня его в культе предков показательны различные античные и средневековые свидетельства. Геродот, рассказывая об обычае массагетов, сообщает: «Никакого предела для

---

114 Котляревский А. Древности права…, с. 117, 119, 123, 124

115 Котляревский А. Древности права…, с. 121

116 Аналогичные ритуальные явления в тот же период истории, согласно средневековым источникам, наблюдались у древних пруссов, близких древним славянам по мировоззрению и обрядности(Котляревский А.Древности права…, с. 122, 123)

117 Систематизацию мотивов см.: Пропп В. Я. Исторические корниволшебной сказки. Л., 1946

118 Здесь уместно напомнить обоснованное исследованиями В.Я.Проппа и других положение о том, что в славянском фольклоре, поверьях и обрядах в особенности, обнаруживается пласт, стадиально более древний, чем античный

жизни человека они не устанавливают. Но если кто у них доживает до глубокой старости, то все родственники собираются и закалывают старика в жертву, а мясо варят вместе с мясом других жертвенных животных и поедают. Так умереть — для них величайшее блаженство. Скончавшегося же от какого-нибудь недуга они не поедают, но предают земле. При этом считается несчастьем, что покойника по его возрасту нельзя принести в жертву» [119].

Следующая стадия того же ритуала описана Геродотом у исседонов. «Когда умирает чей-нибудь отец, все родственники пригоняют скот, закалывают его и мясо разрубают на куски. Затем разрезают на части также и тело покойного отца того, к кому пришли. Потом все мясо смешивают и устраивают пиршество. С черепа покойного снимают кожу, вычищают его изнутри, затем покрывают позолотой и хранят как священный кумир. Этому кумиру ежегодно приносят обильные жертвы. Жертвоприношения совершает сын в честь отца, подобно тому, как это происходит на поминальном празднике у эллинов» [120].

В «Путешествии в восточные страны» Рубрука есть глава «О разных народах этих стран и о тех, кто имели обычай есть своих родителей», где содержится весьма интересное для нас описание эволюции форм культа предков. «…Тибетцы, люди, пожиравшие прежде своих умерших родителей, так как, по чувству сыновней любви, они не признают для них другой могилы, кроме своих внутренностей. Теперь, однако, они это оставили, так как стали возбуждать отвращение у всех народов. Однако они все еще делают красивые чаши из голов родителей, чтобы при питье из этих чаш вспоминать о родителях во время своего наслаждения. Это рассказал мне очевидец» [121]. В этом сообщении повествуется о перерождении обычая поедания предков.

Еще более выразительно выглядит рассказ о перерождении ритуала в сообщении Геродота о падеях: «Из всех известных нам восточных азиатских народов у восхода солнца индийцы — первый народ, о котором у нас есть, по крайней мере, определенные сведения… В Индии есть много разных племен, говорящих на разных языках… К востоку обитают кочевые индийские племена, питающиеся сырым мясом. Они называются падеями… Когда ктонибудь занедужит, то, если это мужчина, его убивают ближайшие друзья — мужчины же. Ведь, по их словам, недуг, снедающий больного, загубит для них его мясо. А тот уверяет, что вовсе не страдает от недуга. Они же, не внимая его словам, умерщвляют его и затем поедают труп. Если же недуг поражает женщину, то ближайшие родственницы больной поступают с ней так же, как мужчины. Что же касается старцев, то их торжественно закалывают (и приносят) в жертву (божеству) и также съедают. Впрочем, до преклонного возраста доживает у них немного людей, так как всякого убивают уже раньше, если он страдает каким-либо недугом» [122].

Приведенные свидетельства важны для понимания этого ритуала у славян в нескольких аспектах. Во-первых, по всей видимости, умерщвление стариков и больных — явления, связанные друг с другом, но не аналогичные полностью. Во-вторых, существенно свидетельство Геродота о более архаической форме умерщвления больных женщин ближайшими родственниками у падеев. Это конкретное проявление закономерности, свойственной истории народной обрядности, — более устойчивая сохранность архаических ритуалов в женской среде, как и переход на женскую среду отживающих ритуалов в процессе их трансформации и деградации. Совокупность приведенных свидетельств говорит о том, что ритуальное умерщвление предков — явление чрезвычайно сложное, генезис которого прошел через многие стадии. Важно то, что ритуал отправления на «тот свет» предполагает довольно высокую ступень социально-культурного развития в целом и культа предков в частности. Генезис ритуала — вопрос специальный, и рассмотрение его возможно лишь на материалах

119 Геродот. История Л., 1972, кн. I., с. 79, абз. 216

120 Геродот. История, кн. IV, с. 193, абз. 26

121 Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрук. В лето благости 1253. Введение, перевод и примечания А. И. Малеина. СПб., 1911, с. 109.

122 Геродот. История, кн. III, с. 169, 170, абз. 99 (подчеркнуто мною. — Н. В.).

дославянских народов, поскольку относительно славян мы располагаем лишь данными о пережиточных формах явления. С уверенностью можно сказать лишь, что связывать ритуальное умерщвление предков исключительно с меркантильными обстоятельствами (голод, трудности кочевого быта и т. п.) едва ли правомерно. Более того, все известные нам формы обычая, так или иначе определявшиеся практицизмом (умерщвление стариков во время голода при нехватке продовольствия в семье, оставление стариков при перекочевках на другие места и т. п.), несут в себе те или иные признаки деградации явления. Так, Котляревский приводит рассказ Геймриха из «Севернофризской хроники» об очень позднем случае отправления на «тот свет» старухи, не имевшей сил следовать в поход вместе с остальными и погребенной заживо. Указав дату случая — 1607 г ., автор делает очень существенную для нас ремарку: «такой же обычай существовал в прежнее время и в славянских землях» [123].

Судя по летописным свидетельствам, в XI в. эпизодически, при особых обстоятельствах, рудименты ритуала проявлялись на окраинах Киевской Руси. В Ипатьевской летописи под 1024 г . сообщается: «… вьлсви в Суждалцих. избиваху старую чадь по дьяволю наоученью и бесованию глаголюще. яко си держать гобино…» [124]

Принимая во внимание существующее мнение о том, что имеются в виду волхвы финно-угров — веси, чуди или корелы, следует заметить, что, даже если бы оно и получило бесспорное обоснование, в данном случае это не меняет дела, поскольку речь идет о проявлениях ритуала у славян, вопрос же об эпизодических исполнителях его в данном случае не существен. Действия волхвов, не принадлежащих к данному обществу, предполагают почву, делавшую возможным отправление обряда. Из летописи следует, что ритуал отправлялся не регулярно, а эпизодически, в силу особых обстоятельств, т.е. он уже деградировал, перейдя в пережиточное явление.

«Бесование», о котором говорилось в летописи, указывает на ритуальные действия. С уверенностью можно полагать произнесение нараспев ритуальных текстов, сопровождающихся ритуальными движениями в виде кружений, приплясываний, может быть, наподобие экстатических верчений болгарских нестинарий.

В описании ясно сказано, что поводом для действа служит неурожай, или вернее, угроза неурожая, голода. Это согласуется с преданием из Галиции, в котором потопление стариков вызвано длительной засухой. В предании действие развивается в полном соответствии с народными представлениями и основанными на них ритуальными действами по аналогии: засуха — потопление. Обычай топить старуху в деревенском водоеме во время засухи сохранялся у славян (в глуши, как редчайший пережиток) еще в XIX в.; обливание водой девушек (болгарская додола и т. п.) — по-видимому, результат трансформации ритуального потопления отправлявшихся на «тот свет» предков, одна из форм перехода на молодежь языческих ритуалов.

В летописном свидетельстве, к сожалению, сведений о самом ритуале почерпнуть не удается, и единственное, что указывает на насильственное воздействие, — слово «избиваху» [125].

Для понимания сущности летописных свидетельств важен смысл понятия «старый» в древнерусском языке: кроме возрастного значения, оно заключало в себе понятие «почитаемый», «почтенный», «разумный», «опытный» [126]. Таким образом, речь идет о

123 Котляревский А. Древности права…, с. 119.

124 ПСРЛ, т. II. М., 1962, с. 135. При рассмотрении этого летописного свидетельства следует принимать во внимание то обстоятельство, что Ипатьевский список считается древнейшим. Становится понятным почти полное отсутствие в средневековых славянских источниках отражения рассматриваемого явления. Это служит косвенным доказательством принадлежности ритуала к элементам социального уклада лишь в ранний период древнеславянской истории.

125 Ср.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка, т.I. СПб., 1893—1903, с. 1031, 1032; Даль. Толковый словарь, т.II, с. 11: избивать — убить до смерти, перебить

126 Срезневский И. И. Материалы… , т. III, с. 409. Ср.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, т. III. М., 1971, с. 747: старый — др.-рус., ст.-слав, старь, др.-инд. Sthiras «крепкий», «сильный» (13!). Приношу глубокую благодарность академику Б.А.Рыбакову за разъяснения летописных текстов

почитаемых личностях. Это согласуется с ритуалом у малых народов Севера, относящемуся к почитаемым представителям общины. Д.К.Зеленин в неоднократно уже приводившейся работе о «добровольной» смерти, описывая ритуал, подчеркивает как одно из характерных проявлений обычая отправление на «тот свет» самых почтенных и уважаемых стариков селения.

Из свидетельства Ипатьевской летописи явствует, что преждевременное умерщвление почтенных стариков в XI в. еще носило ритуальный характер, имеющий аграрно-магическую функцию, но было уже действом эпизодическим. Выражение «держат гобино» можно толковать и как «задерживают рост зерна», и как «создают препятствие урожаю». Вероятнее всего, в свидетельстве говорится о том, что волхвы отправляли на «тот свет» достойнейших представителей старшего поколения для предотвращения надвигающегося неурожая. Деградация ритуала проявляется в опасении угрозы, связанной в известной мере и с тем, что на земле пребывали те, кому пора было отправляться к праотцам. По всей видимости, проявление деградации обычая и в отходе от регулярного и своевременного отправления его.

Это свидетельство содержит еще одно важное указание: ритуал, имеющий аграрно-магические функции, состоял в ведении волхвов и отправлялся ими, целиком составляя их компетенцию.

Мы располагаем еще одним летописным свидетельством, несколько более поздним и по времени, и по существу самого отображаемого явления.

В «Повести временных лет» под 6579 годом (1071) описывается следующее:

«Бывше бо единою скудити в Ростовстеи области, вста-ста два волъхва от Ярославля, глаголюща .яко ве все, кто обилье держить. и поидоста по Волзе, где придут в погосте, туже нарицаху лучшие жены глаголюща, яко си жито держить, а си мед, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя… и убивашета многъи жены…

И ре има. что ради погубиста толико члвк? Онема же рекшема .яко ти держать обилье, да аще истребиве сих, будет гобино» [127]

Проявлением более поздней ступени в трансформации обычая по сравнению с предыдущей, описанной в Ипатьевской летописи, прежде всего, является то обстоятельство, что на насильственную смерть были обречены лишь женщины. Более стойкая сохранность архаических ритуалов в женской среде, большая устойчивость женской обрядности, а также переход на женскую среду обрядности, составлявшей прежде мужскую компетенцию, — характерные процессы при деградации ритуального действа. Следующую ступень составляет превращение в женскую обрядность ритуальных действ при перерождении их в драматизированно-игровые. Примером может служить превращение русалийских танцев с мечами, имевших глубоко ритуальный, магический смысл и строго обусловленные каноны в мужской среде, в танцы с мечами сербских «кральиц» или «конопице» западных славян. Наглядным образцом перехода архаических ритуалов из мужской среды в женскую при деградации их могут служить так называемые «кулашники» — особый вид святочного ряжения, существовавший в среде заволжского старообрядчества [128]. Там по вечерам на святках до начала XX в. ходили по деревне группы парней (прежде — мужиков). Один из них — «смерть» — был облачен в белое одеяние наподобие савана и ходил с «косой» — символом смерти и основным атрибутом маски ее. Другой носил мешок, набитый соломой со смерзшимся навозом на дне: удар его опрокидывал в сугроб встречных прохожих (столкновения с «кулашниками» всячески избегали).

---

127 ПСРЛ, т. I. Л., 1926, с. 175

128 Выявленный мною при изучении народной драматической традиции в Уренском районе Горьковской обл. (бывш. Костромской губ.) и еще не получивший отражения в этнографической литературе.



Это явление, по структуре очень сложное, со следами длительной трансформации, требует специального исследования для определения его основного функционального назначения. Можно сказать лишь, что оно несет в себе рудименты архаических явлений, и в числе их — пережитки мужских объединений, а также и ритуала отправления на «тот свет». О последнем свидетельствует персонаж — «смерть», основное действо — удар, опрокидывающий в сугроб. Сугроб — один из элементов ритуала отправления на «тот свет» (вывоз на санках в сугроб). Эта форма отразилась в поговорке «заедешь в ухаб — не выедешь никак». Солома также имела определенные функции в трансформированных формах ритуала. Навоз, помимо аграрно-магического назначения, служил ударным предметом (ср., например, бич с камнем на конце — орудие ритуального отправления на «тот свет» у цыган Югославии) [129].

К середине XX в. этот вид святочного ряжения трансформировался в две разновидности. Молодые парни группами (состав которых не имел определенных рамок) обходили деревню, опрокидывая кулаками в сугроб случайных прохожих, по преимуществу — девушек, шедших на посиделки; «смерть» сохранилась лишь в памяти старшего поколения. Преимущественной же формой, свидетельствующей о последней ступени деградации ритуального явления, стало хождение юных девиц по двое, с сеткой мерзлой картошки, которой они шутя ударяли и прохожих, и домочадцев, обходя дома за сбором мелкого святочного вознаграждения.

Не менее наглядным примером может служить переход в женскую среду печения «козуль» — предмета одаривания колядующих детей, который еще в недалеком прошлом был элементом сочельнического ритуала, приготовлявшимся мужчинами (у потомков новгородских землепроходцев Терского берега Белого моря) [130].

Важнейшим проявлением процесса перехода изживающих себя ритуалов в женскую среду является трансформация ритуала отправления на «тот свет» в отправление состарившихся мужчин на женскую половину, переодевание их в женское платье и обречение доживать там жизнь, в высокогорьях Средней Азии [131].

«Повесть временных лет» содержит документальные данные о том, что ритуальное умерщвление состарившихся женщин продолжалось еще и после прекращения отправления на «тот свет» стареющих мужчин. Призывание волхвами «лучших жен» созвучно предыдущему летописному свидетельству об избиении «старой чади» Ипатьевской летописи. Однако здесь круг обреченных уже сужен.

---

129 Филипповић М. С. Различета етнолашка грађа, с. 211 и др.Вероятно, ритуальный танец с бичом, подобным кистеню, одного из предводителей дружины новогодних русалиев эгейской Македонии — также рудимент этого ритуала

130 Красовская Ю. Терские игрушоцки. — «Вокруг света», 4976, № 4, с. 69—71

131 Благодарю В.Н.Басилова за любезно предоставленные материалы из его архива

Таким образом, в XI в. наблюдается процесс разложения ритуала на далекой периферии Киевской Руси. Он утратил характерную для него форму отправления на «тот свет» при достижении определенных возрастных или физиологических критериев. Положение это отразилось и в славянской устно-поэтической традиции (с наибольшей ясностью — в варианте предания из Галиции) [132]

Как и в предыдущем летописном свидетельстве, причиной отправления ритуального действия, хотя и при нарушениях ритуальных норм, является голод. Это согласуется со славянской фольклорной традицией, украинской в особенности. В ней содержатся основания для заключения о совершившемся перерождении функциональной сущности и предназначенности действа, что является чуть ли не самым очевидным свидетельством происходящего процесса перерождения ритуального явления в пережиточное. Основное функциональное назначение ритуала отправления на «тот свет» — предотвращение всяческих возможных катастроф и бедствий, неукоснительно и без всяких ограничений и исключений соблюдавшегося, общиной. Появление их, частичное и выборочное исполнение — признак начавшейся деградации обычая.

В XI в. у восточных славян — налицо превращение причины в следствие. Обычай, имевший целью предотвращение бедствий, и голода в том числе, частично, эпизодически исполняется при уже наступившем бедствии в надежде избавления от него.) Мы сталкиваемся в летописных свидетельствах со смещенными понятиями. Смысл ритуала заключался в отправлении на «тот свет» для поддержания общего благополучия общины. При деградации ритуала оставшиеся в живых «посланники», находясь на земле, воспринимаются при экстраординарных обстоятельствах задерживающими нормальный рост и созревание хлебов, ставящими под угрозу урожай, служащими как бы косвенным источником голода. Предпринимается частичное, выборочное отправление ритуала над наиболее достойными представителями старшего поколения, чтобы был обеспечен обычный урожай, ликвидирована угроза еще более сильного голода.

Перерождение функциональной сущности и направленности ритуала привели к смещению восприятия: ритуал, направленный на обеспечивание могущественного покровительства предков, отправляется частично для прекращения бедствия.

До превращения ритуального действия в грубый пережиток меркантильного характера остается один шаг.

С этим явлением мы сталкиваемся в позднем средневековье.

В средневековом обличении, выявленном Аничковым среди неопубликованных материалов, в числе прочих запретов рудиментов язычества указывается и избиение «старой чади», когда живется впроголодь [133].

Речь идет уже не о самом обычае, а о пережитке этого обычая. Смысл обычая, лежащий в идеологических представлениях общества, и обусловленное им функциональное назначение ритуала утрачены: вместо прежнего ритуального действа осталось лишенное какого-либо идеологического обоснования убийство, сопровождавшееся в значительной мере случайными остатками прежнего строго разработанного и точно соблюдаемого ритуала.

О действиях, сопровождавших умерщвление стариков в позднем средневековье, а также и в более позднее время (немногочисленные, отрывочные свидетельства проявления его в XIX в.), можно судить по преданиям и тем кратким описаниям, которые сохранились, а также по лексике, отражающей исчезнувший обычай.

Отход от обычая, трансформация его в пережиток и сложение трансформированных форм этого пережитка происходили неравномерно не только у разных славянских народов, но и в различных местностях и локальных группах.

Дошедшие до нас сведения о поздних проявлениях пережитков обычая настолько отрывочны и фрагментарны, что не дают возможности составить представление о

---

132 Sto prostonárodních pohádek…, с. 138—140.

133 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, с. 103

последовательном ходе процесса у славянских народов и локальных группах их.

Возможно лишь составить представление об общей картине течения этого процесса.

Ясно то, что сохранность пережиточных форм этого обычая непосредственно связана с общей устойчивостью архаики, и прежде всего рудиментов язычества в народной культуре. Как процесс трансформации обычая в пережиточные формы, так и сохранность пережитков этого обычая проходили совершенно неравномерно в разных славянских землях. В дошедших до нас материалах наблюдаются различия как по времени бытования, так и в локальных разновидностях.

Существенные различия наблюдаются уже в эпоху Киевской Руси. На рубеже XI—XII вв. в Киеве, как можно судить по поучению Владимира Мономаха, ритуал был уже отзвуком древности; следы его сохранились преимущественно в лексике. «Азь худый, седя на санех» — образное выражение, свидетельствующее о коренной трансформации явления: отправление ритуала сменилось намеком на него в поговорке (сохранявшейся в украинской народной традиции до недавнего времени в форме «садовить на саночкы») [134], «сбыраетця на саночкі!», «хоче іхаты на саночках» [135]. В Суздальской земле наблюдается эпизодическое проявление обычая, в Ростовской земле — в трансформированном виде.

Примерно то же наблюдается у южных славян. Ясный след законодательного пресечения обычая сохранил средневековый далматинский законник: «Ко би ударно оца или матер, да му се она рука пред народом осиече» [136].

И тем не менее относительно местностей с устойчивой сохранностью архаики в народной культуре — Санджака, Черногории, Восточной Герцеговины на основании зафиксированных там народных преданий и рассказов можно заключить, что пережитки обычая пережили средневековье и встречались в новое время [137].

Но как у восточных, так и у южных славян и в позднем средневековье, и в новое время пережитки обычая носили эпизодический и узколокальный характер.

Следует отметить, что даже пословицы, отразившие это явление, уже давно исчезли из обихода. Смысл их оказался совершенно утраченным и понятен только знающим о самом обычае. Русская пословица: «Есть старый — убил бы его, нет старого — купил бы его» [138], — отразила тот переломный момент в истории культа предков и связанного с ним обычая умерщвления в старости, когда жизненный опыт, житейская умудренность старшего поколения была по-настоящему оценена как гарантия нормального течения жизни общества. Красноречивым свидетельством происшедшего перелома восприятий служит пословица: «Есть старый куст, и дом но пуст» [139], а также примета: увидеть во сне куст или дерево в доме — к богатству, большому благополучию [140]. Цена мудрости стала выше цениться, чем загробное покровительство предков, и отправление на «тот свет» сменяется культом старости. Словом, пословицы идентичны по смыслу первой группе вариантов украинского предания.

Сербская пословица «Према глави и оца по глави» [141] — также исчезла из языка; смысл ее

---

134 «Киевская старина», 1902, вып. IV, с. 25

135 Цит. по: Белобржицкий В. Существует ли в Малоруссии обычай убийства или самоубийства стариков? — «Новости и биржевая газета», 1902, № 46, с. 2.

136 Чајкановић В. Студиије из религије и фолклора. Београд, 1924, с. 26 и др.

137 Филипповић М. С. Различита етнолошка грађа, с. 207—211, 299 и др.; см. также: Чајкановић В. Студије из религије и фолклора.

138 Даль. Толковый словарь, т. IV. СПб. — М., 1882, с. 316.

139 Специальное исследование в этом аспекте так называемых «кустовых» песен Белоруссии и Украины представляется перспективным для понимания архаического слоя в славянской обрядности.

140 Цепенков М. К. Македонскн народни умотворби, кн. 9. Скопје, 1972, с. 166

141 Чајкановић В. Студиије из религије и фолклора. с. 70

понятен лишь знающим сам обычай. Построение ее направлено на выражение осуждения обычая. Как всякая сложная пословица, она трудно переводима. Если попытаться точнее передать ее смысл, звучит она так: «Стоя против главы (семьи) — отца — его по голове!»

* * *

Таким образом, средневековые письменные данные, единичные, отрывочные, фрагментарные, что также служит показателем малой известности и слабой распространенности явления, а главное, давней бытности его — элементом социального уклада, как и данные устно-поэтической народной традиции, свидетельствуют о том, что преждевременное умерщвление стариков в средневековье еще имело место у некоторых этнических групп, в отдельных местностях, но не носило качества социального характера, а было уже пережитком далекого прошлого.

В разных свидетельствах, как и в разных вариантах преданий или в разных пословицах (также малочисленных и имеющих слабое распространение), мы улавливаем лишь отражение отдельных элементов обычая, намеки на те или иные его черты или качества. Сравнительный анализ всех, взятых вместе, зафиксированных и сохранившихся данных, при сопоставлении с данными об обычае у народов, сохранявших обычай в более цельном состоянии, позволяет понять смысл тех или других его элементов, дает возможность составить представление о ритуале отправления на «тот свет» у древних славян.

Соображения о времени существования обычая как элемента социального уклада, основанного на определенных идеологических представлениях, возможны лишь на основе сравнительного анализа всех данных об обычае. Подтверждением положения о правильности отражения фольклорной традицией времени обычая — отдаленной древности, служит древнерусский фразеологизм «седя на санех». У Владимира Мономаха он фигурирует как поговорка, образное выражение, близкое по смыслу к таким, как «на смертном одре». Выражение это, кстати, также требует этимологического анализа в том же аспекте. Возможно, что оно тоже несет в себе какие-то отзвуки, рудименты ритуального умерщвления. Созвучие «одр» и «одер» может оказаться не случайным, а результатом переноса прежнего значения на старое, неспособное к полезной деятельности животное.

Итак, в Киевской Руси ритуал отправления на «тот свет» фигурирует как языческий пережиток (хотя трудно предполагать, что во времена Киевской Руси явление это вовсе не имело места, если пережитки его встречались в XIX в. на близкой территории). Относительно Ростовской и Суздальской земель мы имеем летописные свидетельства об эпизодическом действии обычая, относящиеся приблизительно к тому же времени, что и «Поучение» Владимира Мономаха. Славянские материалы в силу их отрывочности, фрагментарности и поздней фиксации не позволяют проследить с точностью, в каких именно разновидностях существовал ритуал отправления на «тот свет» у древних славян и до каких пор у каких славянских народностей встречался в средневековье. Но несомненно существование у славян в средневековье деградированных форм его.

Для понимания формы обычая у средневековых славян очень важна формулировка русского средневекового запрета: в ней содержится показатель насильственного умерщвления. Слово «избивати» содержит в себе указание на применение какого-то приема физического воздействия.

Для реконструкции ритуала отправления на «тот свет» и особенно для понимания функциональной сущности его средневековые источники содержат слишком мало данных.

Понимание древнеславянских форм обычая, как и рудиментов его в славянской народной традиции, возможно лишь при четком разграничении понятий: явление живое — явление в стадии деградации — пережиточное явление.

Вопрос о том, существовало ли ритуальное отправление на «тот свет» у древних славян в качестве элемента обрядового комплекса или в живом состоянии оно имело место лишь в праславян, у древних же славян ритуал вступил в стадию деградации или перешел в пережиточное состояние, при настоящем состоянии источников с полной определенностью выяснить не удается. Сравнительно-исторический анализ фольклорных, этнографических,

средневековых письменных и археологических источников позволяет допустить существование обычая как элемента социального уклада лишь в самый ранний период славянской истории, в эпоху же, отраженную славянскими письменными памятниками, проявляются рудименты его.

Трансформация ритуала в пережиточные формы, а также деградация пережиточных форм проходили неравномерно как у разных славянских народов, так и в различных местностях и локальных группах.

Проявления ритуала были, по-видимому, более устойчивы у балтийских славян и у древлян. Противоречивость свидетельств Гельмольда, Цайллера и Ноткера (XI в.) относительно влиятельности старцев как в семейной, так и в общественной жизни балтийских славян, с одной стороны, и проявления ритуала проводов на «тот свет» — с другой, приводит к заключению о том, что дошедшие до нас средневековые письменные свидетельства отражают ритуал в процессе деградации.

В позднесредневековых свидетельствах речь идет уже не о ритуале, а о рудиментах его в разных формах, с различной степенью проявления архаических элементов. Проявления рудиментов ритуала связаны с общей устойчивостью архаики, сохранностью элементов язычества в народной культуре. Средневековые обличения и законодательные запреты созвучны отрицательному восприятию реминисценций обычая в народной среде, явствующему как из преданий, так и из пословиц, своим построением направленных на осуждение обычая. В них нашло отражение не столько само явление, сколько нравственная оценка его. С эволюцией психологии общества эволюционировало и восприятие обычая: прошлая неукоснительность исполнения сменяется образным раскрытием в фольклорной традиции безнравственности и бессмысленной жестокости действий, уже не находящих идеологического обоснования.

Народной славянской традицией отражен психологический перелом в восприятии обычая. Ритуальное действо, на определенной стадии языческого мировоззрения воспринимавшееся как элемент извечного кругооборота (жизнь — смерть — жизнь, средствами художественной изобразительности приобретает противоположную трактовку. У средневековых славян в культе предков существовали различные наслоения, представлявшие собой разные уровни в его стадиальном развитии. Фольклорная традиция, в соответствии с исторической истиной, отразила переход к высшей ступени культа предков, когда умудренность старшего поколения воспринимается как основа благополучия общества.

Сравнительный анализ приводит к заключению о том, что ритуал проводов на «тот свет» в качестве элемента социального уклада мог существовать у славян лишь в начальный период их истории. Показательнее всего в этом смысле обрядовая традиция: следы ритуала отразились в традиционной славянской обрядности в драматизированной, игровой форме. Они трудноуловимы под пластом длительных и разнородных наслоений.

В обрядовых действах переход к качественно новым формам культа предков проявляется в замене живого человека его знаком — чучелом или куклой.

Из описаний славянских ритуальных действ XIII в. [142] видно, что ритуал проводов на «тот свет» трансформировался в драматизированные обрядовые действа, где вместо людей фигурирует знак их — мужское чучело.

Замена живых существ изображением их — типологическое явление в истории ритуалов. Очевидные свидетельства этому содержат обрядовые циклы разных времен и пародов: сущность кукол-чучел идентична, разнятся они преимущественно приемами, способами и искусством изображения. В качестве примера можно привести хотя бы свидетельства античных авторов о замене сбрасывавшихся ежегодно в Тибр людей, достигших 60 лет, их антропоморфными изображениями.

Здесь наблюдается соотношение: обычай—обрядовое действо—игрище —игра, а также: ритуальный предмет — знак. Ритуальные проводы на «тот свет» пожилых людей в предварение наступающей старческой немощи трансформируются в обрядовые действа, где вместо живых людей (а затем заменивших их животных) фигурируют знаки их — кукла, чучело, птица, а также другие предметы-символы вроде снопа, колоса, ветки и т. п. Функциональное

---

142 Václavík A. Výroční obyčeje a lidové uměni. Praha, 1959, c. 167.

содержание сохраняет частично аграрно-магическую направленность, хотя, конечно, не остается аналогичным — оно утрачивает одни функции и приобретает другие. Так ритуал трансформируется в драматизированное действо, сохраняющее частично функциональное содержание, а вслед за тем — в молодежное игрище.

Функциональное содержание его утрачено и забыто. Последняя ступень перед исчезновением из народной традиции и окончательным забвением — детская игра. Тем не менее, для анализа древнего обычая, реконструкции ритуала и детская игра иногда может содержать элементы, позволяющие если не реконструировать его целиком, то понять существенные моменты, важные для восстановления утраченных звеньев во многих частях разорванной цепи.

От элемента социального уклада до превращения в пережиточное явление, в драматизированный элемент обрядности, а затем в молодежное игрище, и, наконец, в детскую игру языческий ритуал проходит длительный, сложный путь превращений. Основные формы древнеславянского ритуала проводов на «тот свет» выявляются посредством сравнительно-исторического анализа трансформированных рудиментов их в славянской фольклорной традиции — устно-поэтической (предания, пословицы), вокально-хореографической (песни, танцы), обрядово-драматической (обряды, игрища, игры) и изобразительной (чучела, куклы, приемы оформления костюмов ряженых и ритуальных предметов — дерева, снопа и т.п.).

Разработка поставленных вопросов возможна лишь при помощи сравнительно-исторического анализа рудиментов ритуала в календарной обрядности.

РУДИМЕНТЫ РИТУАЛА ПРОВОДОВ НА «ТОТ СВЕТ» В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Рудименты языческого ритуала проводов на «тот свет» в традиционной календарной обрядности и в похоронных играх дают убедительные свидетельства глубочайшей древности самого ритуала.

Архаичнейшие формы обрядности, несущие в себе более отчетливые рудименты этого ритуала, выявляются в «похоронах Костромы» («Ярилы», «кукушки» и т. п.) и в похоронных играх карпатских горцев и подолян («лубок», «лопатки» и др.) [143].

В особенности же важны для изучения ритуала проводов на «тот свет» у славян «похороны Кузьмы и Демьяна», зафиксированные в фольклорно-этнографических источниках, к сожалению, мало и фрагментарно. Но и то немногое, что удается извлечь из имеющихся в нашем распоряжении описаний, проливает луч света на древнеславянское ритуальное отправление на «тот свет», существенно дополняя возможности разобраться в нем.

При анализе рудиментов этого обычая в славянской народной традиции следует иметь в виду то, что определение возраста носит условный характер: «старики», отправлявшиеся на «тот свет» в пору жизни самого обычая, не были стариками в современном понимании этого слова. Ритуальному умерщвлению подлежали именно при появляющихся признаках старения, но еще крепкие телом, духом и умом люди. Смысл самого обычая — не допустить старения, предварить его, если уместно такое выражение. Признаки эти носили различный характер, имели большой диапазон. У многих народов при относительно высокой ступени развития культа предков возраст ритуального умерщвления доходил до 40 лет.

У некоторых народов, например кавказских, признаком наступившей старости считалась седина. У исторических народов древнего мира, таких, как древние сарды, древние каспии, древние греки и римляне и другие, наиболее распространенной гранью жизни и смерти было 60 лет.

143 Велецкая Н.Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев. — В кн.: Карпатский сборник. М., 1976, с. 106—111

В связи с этим следует заметить, что в специальном анализе в этом аспекте нуждается понятие «век». Ригведа и другие древнеиндоевропейские памятники наводят на мысль о том, что в древнеиндоевропейский период пределом жизни на земле считалось 100 лет, это был «земной век». Анализ такого рода представляется насущной задачей специалистов по древней индоевропеистике: результаты его могут оказать существенное влияние на понимание процесса формирования индоевропейского обрядового цикла и традиционной обрядности европейских народов.

Прямыми свидетельствами относительно признаков наступающего старения или возрастной грани у древних славян мы не располагаем, но косвенные данные, прежде всего традиционное народное понятие «старый» и «старец», старинные фразеологизмы типа «век вековать» склоняют к предположению о том, что эта возрастная грань была свойственна и для древнеславянского Ритуала отправления на «тот свет» в начальный период раннеславянской истории, когда обычай был живым, а не пережиточным явлением. И лишь когда обычай перешел в пережиточное состояние, сдвинулись и грани отправления ритуала. Определенная возрастная грань, предварение старости сменяется физической ослабленностью, глубокой старостью, немощностью. Как известно, традиционные народные понятия сохраняют древнюю основу. Недаром у этнических или социальных групп, в силу тех или иных причин, устойчиво сохранявших архаику в народной культуре, в обиходной лексике часто сохраняются слова, обозначающие дифференцированные понятия, в то время как эти же самые слова, употребляемые в литературном языке, давно уже для литературного языка этого же народа стали синонимами.

«Старик» и «старец» в нашем современном восприятии — синонимы или, во всяком случае, слова, очень близкие по значению и употребляемые для обозначения если не одного и того же, то почти того же самого.

Но в традиционной народной лексике эти понятия дифференцированы:

старый — старый человек, преклонных лет, доживающий свой век, кому под 60 и более [144];

старец — человек престарелый, весьма старый, из стариков старик [145].

Думается, что народное традиционное восприятие и толкование 60-летнего возраста как преклонного, 60-летнего человека, еще полного духовных сил и нередко крепкого физически, как доживающего свой век — один из самых очевидных рудиментов языческого отправления «стариков» на «тот свет», когда жизнь пресекалась преждевременно, чтобы не допустить старости в нашем, современном понимании. Положение это отразили и средневековые письменные источники, и фольклорная традиция. Достаточно указать, например, на долголетнее служение привратником в замке своего спасителя балтийского крестьянина, отнятого у отправителей его к праотцам (работа эта, как известно из устройства средневековых замков, требовала отнюдь не малых физических усилий), в средневековых хрониках, или превращение в ближайшего советника юного царя старика, спасшего «мир» от голода, в народных преданиях.

Пословица «Не старый умирает, а поспелый» [146], вероятно, переосмыслена лишь впоследствии подобно многим другим.

В ритуальных действах «похорон Кузьмы и Демьяна», «Костромы», «Ярилы», «Кострубоньки», «кукушки» и т. п. находятся элементы, существенно дополняющие данные о ритуале проводов на «тот свет», которые содержат предания и средневековая литература.

Важнейшие элементы содержат «похороны Кузьмы и Демьяна» — обрядовое действо на «кузьминки» (1-го ноября старого стиля). К сожалению, зафиксировано оно в имеющихся в нашем распоряжении материалах уже в качестве молодежного игрища: «…девушки приготовляют чучело, т. е. набивают соломой мужскую рубашку и шаровары и приделывают к

---

144 Даль. Толковый словарь, т. IV, СПб.—М., 1882, с. 316.

145 Там же, с. 317

146 Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957, с. 352

нему голову; затем надевают на чучело „чапан", опоясывают кушаком, кладут на носилки и несут в лес, за село, где чучело раздевается, и на соломе идет веселая пляска» [147].

Аналогии к приведенному в описании способу символического умерщвления в лесу содержатся в некоторых вариантах южнославянских преданий об умерщвлении стариков: в них сын относил своего отца в глухой лес и оставлял под деревом (на произвол судьбы — на съедение диким зверям, голодную и холодную смерть и т.п. [148]) или же, поставив под деревом, убивал ударом по голове специальным предметом, по-видимому служившим одновременно и приспособлением для несения старика.

Аналогии пляске на соломе, служившей для оформления чучела, будут рассмотрены ниже, здесь же следует обратить внимание на общий характер праздника, называемого в просторечии «кузьминками» и посвященного христианским святым Косьме и Дамиану. Этот праздник несет на себе явственные следы культа предков-покровителей. Он пронизан характерными элементами поминальной обрядности. Важнейшим элементом его является специально приготовляемые куры и каша.

«Трудно сказать, каким образом Косьма и Дамиан, известные, по церковным преданиям, как врачи-бессребреники, даром лечившие людей, превратились, в глазах темного народа в „курятников" и „кашников". Но несомненно, что эпитеты эти распространены по всей России» [149].

По-видимому, в народной традиции сохранились рудименты языческого ритуала, связанного с культом предков, который прикрепился к святым угодникам, впитавшим в себя многие качества древнеславянских предков-покровителей. Причем сам облик исцелителей, чудодейственных и бескорыстных, был весьма благодатной почвой для переосмысления и наслоения на христианскую легенду многих качеств языческих предков. По обилию и важности их Кузьма и Демьян приближаются к Николаю Чудотворцу: наряду с исцелителями, они — покровители семейного очага, супружеского счастья, девушек-невест (их удачного замужества), обмолота зерна, домашней птицы.

Ритуальная поминальная еда — куры и каша — освящается в церкви (признак высокой почитаемости праздника и святых, в честь которых он установлен), и, как при наиболее важных и характерных поминальных ритуалах (ср. белорусские «дзяды»), к трапезе приглашаются и сами «герои дня» посредством устойчивой формулы — садясь за стол, к ним обращаются со словами: «Кузьма-Демьян, приходите к нам кашу хлебать». [150]

Молодежное игрище с чучелом заканчивается пиршеством до рассвета, также называемым «кузьминками», в котором налицо элементы общинных поминальных действ — «ссыпки», т. е. общий сбор продуктов в сыром виде и приготовление их в той большой избе, где происходят «кузьминки»: обязательные элементы поминальной еды — яйца и крупа. Пережитком прежнего обычая подавать в составе ритуальной еды кур является обыкновение воровства парнями на рассвете соседских кур и жарение их тут же девушками. Показательно снисходительное отношение хозяев к таким покражам — в нем проявляется установление обычаем.

О длительнейшем процессе трансформации, пройденном игрищем, свидетельствует не только принадлежность его к молодежным, но и женский характер «кузьминок» в целом, отправление основных обрядовых действ женщинами (например, особое значение праздника для молодой жены, собственноручное приготовление ею ритуальных блюд — куриной лапши и жареных кур, характерных для поминального ритуала; приглашение к столу Кузьмы и Демьяна хозяйкой дома и т. п.).

Элементы ритуального умерщвления и поминальный характер праздника заставляют

---

147 Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 521.

148 Тексты см., например:Филипповић М.С. Различета етнолошка грађа. Београд, 1967.

149 Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 518, 519

150 Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 519

думать о связи обрядности с ритуальными проводами на «тот свет» у языческих славян.

При этом возникает предположение, что в бытность явлением социального уклада ритуальное умерщвление «стариков» отправлялось как важнейшее общественное действо и имело специальное приурочение, причем, вероятнее всего, не один раз в году.

По всей видимости, у славян, как и у прочих земледельческих народов, оно было связано с важнейшими солнечными фазами — зимним и летним солнцестоянием, весенним и осенним равноденствием, а также с сельскохозяйственными сезонами, результаты которых зависели от благоприятных воздействий природы.

Для подтверждения высказанного положения очень важное значение имеет другое игрище, также мало известное и почти исчезнувшее к XIX в. Описание его у Сахарова приурочено к обрядам, связанным с проводами весны; время отправления игрища точно не указывается, но из контекста можно заключить, что происходило это игрище на неделе всех святых («всесвятской») и входило в круг всесвятских народных гуляний. Для понимания сущности обрядов, связанных с проводами весны, представляется существенным замечание о том, что «проводы весны сопровождаются разными обрядами в разные дни» [151].

По-видимому, у языческих славян с проводами весны был связан круг обрядов, представляющих собой комплекс действ аграрно-магического характера. Конец весны — преддверие лета — один из важнейших сельскохозяйственных периодов, имеющих важнейшее значение для урожая. Возможно, что к нему был приурочен и ритуал отправления на «тот свет», который должен был обеспечить максимальные условия для роста и созревания посевов. Возможно, отправляли также и безнадежно больных и калек (последние, вероятно, подвергались умерщвлению по мотивам ассоциативной магии). При этом «отправление», по всей видимости, имело не одно приурочение как в году, так и в сельскохозяйственном сезоне; это ритуальное действо могло отправляться как определенное число раз в году, так и при экстраординарных обстоятельствах (для категорических заключений мы не располагаем достаточными данными). Существенно то, что описанное Сахаровым игрище зафиксировано в Симбирской и Костромской губерниях, для которых характерна устойчивая сохранность архаики в народной культуре (для Костромской в особенности; уместно напомнить о том, что в Костромской губернии было сосредоточено заволжское старообрядчество, в среде которого до XX в. сохранялись рудименты язычества, восходящие к праславянской древности; среда, в которой зафиксировано игрище, к сожалению, не обозначена).

«… В селениях Симбирской и Костромской губерний поселяне наряжались в оборванные старые платья и представляли из себя хромых, увечных калек, слепых попрошаек [152]. Девицы приготовляли соломенное чучело, а молодцы вывозили на улицу телеги без передних колес, связывали их одна с другою веревками в виде гуська и впрягали лошадей. Потом начинался поезд с одного конца селения до другого. На передней телеге помещалась старуха и держала на коленях чучело. После поезда разыгрывали хороводы. Вечером с песнями отправлялись к реке и бросали чучело в воду» [153].

---

151 Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885, с. 214 (далее — Сахаров И. П. Праздники и обычаи).

152 Как известно, в среду странствующих паломников перешли многие языческие ритуалы (разумеется, чаще всего в трансформированном и переосмысленном виде).

153 Сахаров И П. Праздники и обычаи, с. 215



Первая ассоциация, какая возникает из описания игрища, — аналогия с галицким вариантом предания о потоплении стариков. «… От наказал царь по их раде, що бы всех старых дедов вытопит и, …под карою смерти жадного старика ани передерживати, ани переховувати. От и разбегли ся возніи по целом краю, всюды розголосили розказ царскій — та и гайдуки брали старых, де подыбали, та топили без милосердія»[154].

Если отбросить следы сказочной обработки, мы увидим в предании и игрище много сходного. И в том, и в другом описании очевиден общественный характер действа. Гайдуки предания, по всей видимости — образная замена летописных волхвов; оттенок явного недоброжелательства и осуждения в летописных образах волхвов созвучен фольклорному образу гайдуков (прямо противоположен южнославянскому) галицкого предания.

Вероятнее всего, телеги заменили сани или еще более архаичное средство передвижения из луба наподобие волокуши (последнее представляется наиболее вероятным).

На основании описаний игрищ и этнографических свидетельств можно предполагать, что у языческих славян предназначенные к отправлению на «тот свет» после совершения установленных ритуалом подготовительных действ в специально изготовленных ритуальных одеяниях усаживались на специальное ритуальное средство передвижения из луба с полозьями или волокуши и вывозились за ворота. Из связанных «повозок» образовывался «поезд», протягивающийся вдоль по деревне; действиями руководили волхвы, которые, возможно, начинали ритуал в доме предназначаемого к ритуальному действу, т. е. они обходили деревню, составляли «поезд», возглавляли его, направляя к реке или другому водоему, если ее не было, где и происходило отправление на «тот свет». Старуха и чучело на первой телеге — знаки, обозначающие предназначенность процессии и сущность производимого действа; это — характерные для драматизированной обрядности символы. Упомянутые в описанном игрище хороводы сменили ритуальный круговой танец, который, безусловно, имел место в языческом ритуале проводов на «тот свет». Намек на ритуальный танец и песнопения волхвов при отправлении ритуала содержится в Ипатьевской летописи («бесования»). Убедительным подтверждением положения о круговом танце как непременном, одном из основных элементов ритуала проводов на «тот свет» у языческих славян служит ритуал умерщвления стариков у цыган, кочевавших по Южнославии, которые имели много общего в народной культуре с южнославянскими народами, но отличались гораздо более стойкой сохранностью элементов язычества, восходящих к общеиндоевропейской древности, в мировоззрении и бытовом укладе.

154 Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských. Vyd. K. J. Erben. V Praze, 1865, с. 138

«… Сви играiу око ньега, држе и сваки чекић у руци» [155] — таков заключительный эпизод ритуального отправления на «тот свет»: вокруг обреченного идет круговой танец с молотами (орудие ритуального умерщвления), во время которого отправитель действа ударяет его по голове.

Трудно сказать, где происходил этот ритуальный танец в ритуале языческих славян, но, вероятнее всего, он имел место и в селе вокруг собранных вместе жертв, и на месте свершения основного действа.

Мы не располагаем данными для реконструкции песнопений. И единственное, что можно сказать с уверенностью относительно них, — это то, что они составляли обязательный элемент ритуала. Об этом свидетельствуют все обряды и игрища, связанные с «похоронами Костромы», «Ярилы», «масленицы» «Морены» и т. п., а также указание летописи на «бесования» волхвов, при которых они «глаголеша».

Ритуальная пляска, кружение и другие действа, определяемые как «бесование», не могут сопровождаться речью; это могут быть либо песнопения, либо какие-то ритмические, сказываемые речитативом словесные формулы.

Магическая роль песнопений в языческих ритуалах — вещь общеизвестная, поэтому для иллюстрации ее достаточно будет двух высказываний современных специалистов по славянской народной музыке и имеющей с ней много общего музыке народов Кавказа. «Продуцирующей силой обладало некогда и само пение, а не только отдельные элементы обрядности» [156]. «Магия пения издревле играла огромную „воздействующую“ роль в чародейственных актах, плясках и обрядах» [157].

Последнее, что необходимо добавить к анализу игрища: соломенное чучело, бросавшееся в воду, является типологической заменой живого существа куклой в народной обрядности. Такая замена в ритуале отправления на «тот свет» описана в античных и других источниках.

Некоторые другие сведения о русских обрядах и игрищах, связанных с имитацией ритуального умерщвления, позволяют выявить элементы, дополняющие картину языческого ритуала.

Свойственная славянам форма обрядности — ношение по деревне чучела, преимущественно женского, в праздничном уборе, и последующее уничтожение его — потопление, сжигание, разрывание, — символизация умерщвления «стариков», отражающая формы ритуала умерщвления, думается, может служить подтверждением положения о том, что ритуальное умерщвление женщин удерживалось дольше, чем умерщвление мужчин.

Характерная форма обрядности: «…для сего делали из соломы чучело, одевали его в сарафан и кокошник с цветами, на шею подвязывали ожерелья. Чучело носили по деревне с песнями, а после раздевали и бросали в воду» [158].

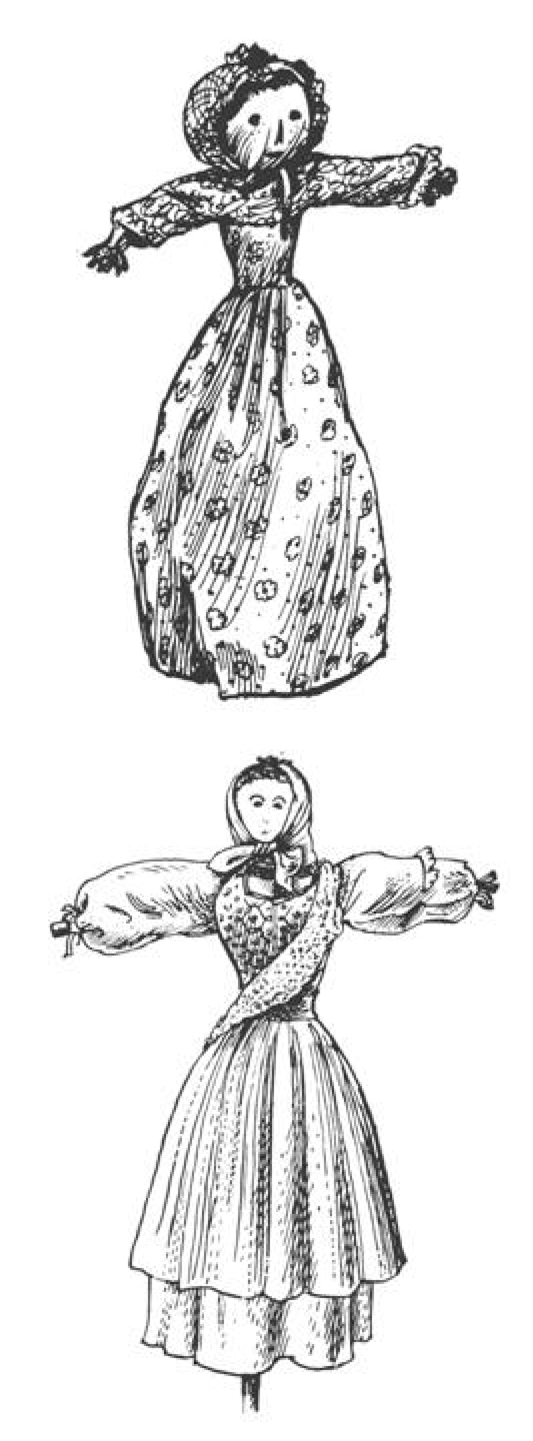
---

155 Филипповић М.С. Различета етнолошка грађа, с. 211.

156 Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975, с.6.

157 Лисициан С С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 2. Ереван, 1972, с. 74

158 Сахаров И. П. Праздники и обычаи, с. 96, 214.



К этому описанию у Сахарова содержится любопытное добавление: «В старину, в степных селениях Тульской губернии избирали мужика, надевали на его голову березовый венок, на кафтан нашивали ленты, в руки давали древесные ветви с полевыми цветами. Такой мужик назывался водок. Его угощали брагой и пирогами, провожали все по селениям с песнями и плясками» [159]. По всей видимости, этот персонаж является знаком функциональной предназначенности ритуала, а также символом наиболее почтенного из «стариков», шествующего во главе обреченных. В пользу этого прежде всего говорит венок — знак обреченности к отправлению на «тот свет». Бросание в реку венков в весенне-летней обрядности является, по-видимому, рудиментом прошлого потопления посылаемых на «тот свет». Сведения о сущности языческой символики венка как знака избранничества, посвящения высшим силам, находятся в описании легендарных жертвоприношений потомков Китиссора, сына Эола, в ахейском святилище Зевса: «…вводили в пританей как бы в торжественной

159 Там же, с. 214, 215

процессии и, покрыв с ног до головы венками, приносили в жертву» [160].

Однако этот персонаж мог быть и заменой прежнего волхва. В описании маскировочного убранства трудно выделить ритуальные знаки, свидетельствующие о принадлежности к «кудесникам»: «водок» несет на себе всего лишь знаки отличия от остальных участников шествия, сами по себе не свидетельствующие о принадлежности его к волхвам. Само название «водок», вероятно, связано с прежними функциями предводителя процессии, возглавлявшего исполнение ритуала и отправлявшего основные действа. «Похороны Костромы» содержат важные детали для понимания языческого ритуала.

«Местные обряды сего празднества имеют свои отличия. Замечательно, что в наших письменных памятниках не находим верования в Кострому. Страннее всего, что в городе Костроме это празднество совершенно неизвестно.

…В Муромском уезде похороны Костромы справляли молодцы и девицы. Собравшись в назначенное место, они делали из соломы чучело. В одних местах убирали его в какое-нибудь платье, в других только перевязывали веревками. Чучело называли Костромой и становились все перед ней в почтительном виде. Старшие почетных родителей, девицы и молодцы брали Кострому на руки и с песнями относили на берег озера или реки. Здесь все, сопровождавшие Кострому, разделялись на две стороны. Одна, охранявшая чучело, становилась в кружок, молодцы и девицы кланялись Костроме и производили перед ней разные телодвижения. Другая сторона нападала внезапно на первую для похищения Костромы. Обе стороны вступали в борьбу. Как скоро захватывали чучело, то тотчас срывали с него платье, перевязи, солому топтали ногами и бросали в воду со смехом. Первая сторона с отчаяния производила заунывный вой, другие закрывались руками, как бы оплакивая погибель Костромы. После сего обе стороны соединялись вместе и с веселыми песнями возвращались в селения…» [161]. Похоронная песня Костромы оканчивалась припевом «выдыбай, боже» [162].

Если сравнить это игрище с описанным выше, в нем можно почерпнуть детали, дополняющие предыдущее описание.

Относительно сущности персонажей, фигурирующих в идентичной в целом обрядности под названием «Кострома», «Ярило», «Кострубонько» и т. п., в литературе существуют различные точки зрения. Полемика по поводу того, являются ли они рудиментами языческих богов или именами собственными, началась более 100 лет тому назад. Наиболее обоснованными представляются соображения В.Я.Проппа, которые изложены будут ниже, хотя структурные исследования В.В.Иванова и В.Н.Топорова вносят в них некоторые коррективы, с которыми нельзя не считаться [163].

Прежде всего следует обратить внимание на припев. Исходя из него, можно согласиться с положением о Костроме как языческом божестве типа умирающего и воскресающего бога. Таков смысл обращения, заключенного и в припеве в целом, и в каждом из составляющих заключительную строфу слов [164]. Однако нельзя не принимать во внимание и возможности позднейшего переосмысления персонажа и обряда в целом, механического перенесения и прикрепления к элементу обрядности, имевшему первоначально иную функцию, песни, относящейся к совершению иной обрядности.

Для понимания функциональной сущности действа ремарка о сопровождающей потопление чучела «похоронной песне минорного характера» имеет важное значение. Противоречия в описанном Сахаровым игрище между минорной похоронной песней и смехом при потоплении чучела являются следствием смещений и наслоений друг на друга разных

160 Геродот. История, кн. VII, с. 366, абз. 197

161 Сахаров И. П. Праздники и обычаи, с. 208

162 Добавление сделано Сахаровым со ссылкой на «Северную Пчелу» (1842, № 267).

163 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, ч. П. М., 1974, гл. 7

164 Ср.: Даль. Толковый словарь, т. I, с. 288: выдыбать — вылезать, становясь на дыбы, выплывать из воды, из болота. Выдыбай! кричал народ кинутому в Днепр идолу Перуна

элементов ритуала, отправлявшихся язычниками в строгой последовательности, и происшедших в процессе трансформации ритуального действа. Здесь ритуальные состязания, оргиастические действа и оплакивание объединены в единый комплекс драматизированных фарсовых действий развлекательного характера.

Все формы символизации смерти сопровождало ритуальное веселье, основным элементом которого был смех. Именно он как символ жизни наиболее надежно обеспечивал вечную жизнь, бессмертие душе и т.п. И в описанном Сахаровым игрище именно смехом сопровождается символическое уничтожение и потопление чучела («солому топтали и бросали в воду со смехом»). Ритуальное веселье и смех как основной его компонент занимает в ритуале проводов на «тот свет» настолько существенное место, что требует специального рассмотрения, как в целом, так и в связи с вопросом о древнеславянской тризне. Вопрос этот пришлось затронуть здесь лишь в связи с указанием на сопровождающую обряд песню и припев ее, который сам по себе может дать повод к иному толкованию игрища.

Рассмотрение игрища в целом склоняет к мысли о том, что нет оснований считать его переосмыслением и драматизацией обрядности, связанной с умирающим и воскресающим божеством, что вся структура игрища ближе всего к ритуалу отправления на «тот свет» при признаках старости. Не исключено, однако, что упоминаемая в описании «Северной пчелы» похоронная песня — позднейшее, механическое вкрапление в игрище. Это — закономерное и распространенное в народной традиции явление: механические контаминации неизбежно сопровождают процесс деградации и перерождения одного явления культуры в другое. В данном случае такого рода вкрапление могло произойти и при трансформации ритуального явления в игрище, и в процессе бытования самого игрища.

Песнопения в ритуале проводов на «тот свет» могли иметь разные формы. По-видимому, в ритуал входили и оплакивание — прощальные, драматические плачи, типа известных нам похоронных, и торжественные песнопения, и мелодии мажорные, сопровождающие ритуальные оргиастические действа, в соответствии с представлениями о вечной жизни. Трансформированным рудиментом их являются, вероятно, фарсовые похоронные причитания; мелодический строй похоронной причети сочетается в них с шуточным, пародийным содержанием [165]. Мелодическая структура, как наиболее устойчиво сохраняющийся элемент архаических ритуальных действ, в традиционной народной обрядности имеет важнейшее значение для понимания первоначальной функциональной сущности действа. Мелодика песен, сопровождающих весенне-летние обрядовые игрища [166], рассмотренные нами, подтверждает изложенные здесь соображения.

В «похоронах Костромы», зафиксированных в Муромском уезде, обращают на себя внимание знаки почтения «Костроме». Они выражаются и почтительной позой, в которую становятся перед его изображением все участники игрища, и тем, что несут его старшие дети наиболее уважаемых и влиятельных родителей. Из краткого и довольно схематичного описания трудно извлечь убедительные и бесспорные данные. Как и отрывочные летописные данные, оно склоняет более к домыслам и предположениям, основанным на результатах сравнительного анализа, чем к бесспорным заключениям. Думается, что почтительная поза стоящих перед «Костромой» участников игрища должна символизировать прощание. Прощальная церемония перед шествием к месту умерщвления характерна для ритуала проводов на «тот свет» «стариков» [167], причем прощание носит характер воздаяния последних почестей.

Существенный интерес представляют действа, совершаемые возле чучела на берегу. «Становились в кружок, кланялись Костроме и производили перед ней разные телодвижения». По всей видимости, это рудимент ритуального кругового танца. Указание на него важно потому, что происходит на берегу реки. Это вполне соответствует сущности ритуала и заставляет предполагать, что в бытность обычая живым явлением ритуальный круговой танец

---

165 Известны на Украине и до недавнего времени еще сохранились в среде старшего поколения Подолья

166 Земцовский И.И. Мелодика календарных песен, гл. III.

167 Ср.: Зеленин Д.К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов. Л., 1935, с. 62

совершался на берегу перед тем, как предназначенных к отправлению на «тот свет» бросали в воду (что, разумеется, не исключает возможности ритуального кругового танца вокруг собранных вместе «стариков» в самом селении).

Чрезвычайно важными представляются те элементы борьбы, которые прослеживаются в игрище. В том виде, как они происходили в игрище, несомненно, это — результат позднейшего переосмысления и драматизации. Здесь важно выделить рудименты ритуальных состязаний, разыгрывавшихся перед действом, символизирующим умерщвление, на берегу реки или озера, т. е. текучей воды. Борьба, состязания составляют непременный элемент ритуала отправления к праотцам у разных народов. Очевидно, элементы тризны входили и в ритуал проводов на «тот свет» у древних славян. К сожалению, рудименты ее прослеживаются столь слабо, что для формальной реконструкции источники, имеющиеся в нашем распоряжении, не содержат достаточно данных. Но они дают основание для предположения о том, что ритуальные состязания происходили в кульминационный момент ритуала, составляя один из элементов почестей, воздаваемых при прощании перед самым «отправлением». Функции ритуальной борьбы, назначение ее, разумеется, не ограничивались воздаянием почестей, а имели сложное функциональное содержание, корни которого лежат в мировоззрении. Элементы ритуальной борьбы имеют место в разных формах обрядности, связанной с культом предков.

Функциональное назначение их заключалось в значительной мере в имитативной магии. Души предков, покровительствующие общине, ведут неустанную борьбу против сил, препятствующих благополучию их потомков [168]. Ритуальные состязания, связанные с этой космической борьбой, представляют собой не только оказание почестей предкам, но и как бы усиление, укрепление их сил, с одной стороны, и воздаяние им своей кровью и жизнью — с другой. По всей видимости, в основе ритуальных состязаний языческих славян лежит сложный синтез многих элементов, сконцентрированная общность действ различного функционального назначения. Истоки же их лежат, вероятнее всего, в поединках, один на один и групповых, которые решали участь боровшихся «не на жизнь, а на смерть»: победители оставались на земле, побежденные же отправлялись к праотцам. Ритуальная жеребьевка в разного рода обрядности — по-видимому, стадиально более позднее явление, сменяющее ритуальную борьбу.

Драматизированные игрища и обряды с символизацией умерщвления, похорон антропоморфного символа изучены и систематизированы В.Я.Проппом [169]. Несмотря на то, что анализ их направлен на выявление аграрно-магической основы восточно-славянской календарной обрядности, положения В.Я.Проппа создают базу для обобщения рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в календарной обрядности.

В.Я.Пропп показал, что «в русских праздниках… момент растерзания, утопления и сожжения сопровождается ликованием, весельем, смехом и фарсовыми действиями… Никакого празднования воскресения в русских обрядах и праздниках нет. Праздник состоит не в воскресении, а в умерщвлении» [170]. Это положение корректируется в свете ритуала проводов посланников в обожествленный космос в том смысле, что замена живых людей знаками и символами стала истинным праздником и для «стариков», и для общества в целом.

Очевидные элементы древнего обычая сохранились и в детских играх. Разумеется, на игру нельзя смотреть как на точное воспроизведение языческого ритуала, хотя, несомненно, именно игры составляют один из существенных источников реконструкции языческих обычаев, так как из них можно извлечь элементы, исчезнувшие в обрядовых действах. Так, в частности, детская игра «похорон Кострубоньки» важна не как изображение ритуала в целом, а как дающая представление о существенных элементах его. Дети встают в круг, в середине которого становится мальчик или девочка, изображающие Кострубоньку. В конце игры этого мальчика

168 См., например, черногорские представления о здухачах: Ровинский П. Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2. СПб., 1901, с. 529, 530.

169 Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, гл. VI.

170 Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с. 95

или девочку хватают за руки и за ноги и кидают в ров [171]. Игра содержит явственные аналогии с описанными выше ритуальными круговыми танцами вокруг обреченных к отправлению на «тот свет», а также с формой ритуального умерщвления, описанной в преданиях и сохранившейся в календарных обрядовых действах.

День Ивана Купалы, самый длинный день в году, был в народной традиции одним из самых знаменательных. С ним связано множество ритуальных действ, поверий, примет. О купальских кострах, их генезисе и функциональной сущности накопилась большая и разноречивая литература. Но положение о том, что вокруг них сосредоточены основные действа купальской обрядности и огонь составляет основной ее мотив, не вызывает сомнений. Один из самых важных источников для понимания сущности их содержит Густынская летопись:

«Сему Купалу… память совершают в навечеріе Рождества Иоанна Предтечи… сицевымъ образом: съ вечера собираются простая чадь, обоего полу, и соплетают себе венцы из ядомого зелія, или коренія, и препоясавшиеся быліемъ возгневаютъ огнъ, инде же поставляютъ зеленую ветвь, и емшеся за руце около обращаются окрестъ оного огня, поюще своя песни… Потом чрезъ оный огнь прескакуютъ оному бесу жертву себе приносяще… Купало, якоже мню, бяше бог обилия, якоже у Еллин Церес, ему же безумный за обилие благодарени приношаху в то время, егда имяше настати жатва…» [172]

Для нас особенно важно разночтение: …чрез огнь прескачюще **самих себе** тому же б су Купалу **в жертву** приносят» [173] (разрядка наша — Н. В.).

По-видимому, не без связи с летописными данными замечает Ломоносов: «Купалу, богу плодов земных, соответствующему Цересе и Помоне, праздновали перед началом сенокоса и жатвы, в 24-ый день июня. Остатки сего идолопоклонства толь твердо вкоренились, что и поныне почти по всей России ночные игры, особливо скакание около огня, в великом употреблении» [174].

Первое, что обращает на себя внимание, — это связи купальских действ с предстоящим сенокосом, а главное с жатвой. В ритуальных действах особенно выделяются следующие моменты: скакание около огней и перескакивание через костры; хороводы вокруг поставленной возле огня зеленой ветви; венки и перевязи из зелени. Венки, увивание зеленью содержат явственные аналогии, во-первых, с троицко-семицкими венками, которые сплетали себе девушки, и, во-вторых, со свидетельством Геродота о венках, Надевавшихся на жертву перед жертвенным алтарем. Важнее же всего указанная в разночтении функциональная сущность перепрыгивания через костер: символизация принесения себя в жертву Купале, в память которого совершается обряд. По всей видимости, и летопись, и Ломоносов под именем Купалы подразумевали обожествленного предка. Итак, скачок через костер обозначал символическую форму приобщения к предкам. В Густынской летописи описана пережиточная форма ритуала, сущность которого еще была понятна. Совокупность пережиточных форм ритуала, фигурирующих в летописи и в народной традиции, позволяет составить представление об языческом ритуале.

Для понимания основного функционального назначения купальской обрядности в целом и купальских огней в особенности существенно архаическое действо: сжигание в купальских кострах ветки, деревца, а также чучела или куклы, вокруг которых перед этим совершались ритуальные действа. Причем из локальных разновидностей купальских ритуальных действ следует выделить троицкую березку как объект их (сжигалась или топилась); куклу или чучело, сжигавшееся в костре (или потоплявшееся, разрывавшееся на части, разбрасывавшееся по

171 Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894, с. 33, 35, 36

172 Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. Древнерусские слова и поучения, направленные против язычества в народе. М., 1913, с. 297.

173 Там же, с. 297

174 Ломоносов М.В. Поли. собр. соч., т. 6. М ., 1952, с. 251.

огородам и т. п.) после ритуальных действ вокруг них (иногда под деревом возле костра).

Очень важно иметь в виду отправление ритуальных действ вокруг купальских костров на горах. Немаловажно и возжигание их ритуальным архаическим способом. «В Старой Ладоге Ивановские огни совершаются на горе Победище при впадении речки в Волхов. Там сей огонь, добытый при трении из дерева, известен под именем живого … царя огня» [175].

Существенна и такая разновидность размещения купальских костров, как возле «житной мены», на «паровом поле… непременно вблизи большого дерева, стоящего на возвышенности» [176]. Немаловажен и обычай увешивать венками, как и в семик, дерево — объект купальского ритуала. Функциональная сущность купальских костров особенно красноречиво выражена в убранстве венками антропоморфного чучела, коровьей или лошадиной головы, сжигавшихся в них. Бросание же в огонь венков аналогично бросанию их в воду в троицко-семицкой обрядности. Особенно же ярко выражает назначение костров как средства отправления в космический мир обожествленных предков в языческой обрядности пережиточная форма ее в народной традиции — прыжок через костер.

Из антропоморфных кукол особенно насыщена красноречивыми символами черниговская, именовавшаяся «Иваном». С виду она уподоблялась фигуре человека с раскинутыми руками и расставленными ногами. Делали ее из палки с развилкой на нижнем конце и прикрепленной накрест палки на верхнем. Вся фигура увивалась гирляндами из цветов, повязывалась сверху платком, и «шея» украшалась монистами. После обеда «Ивана» устанавливали на воротах или плетне, вечером же несли к реке и топили или разрывали на части [177]. На слияние пережиточных форм в ней указывает уже одно несоответствие имени с женским убранством.

Для понимания символики действий вокруг чучела существенные данные содержатся в описаниях Терещенко: «Соломенную, одетую в женское пестрое платье, куклу ставят под дерево… убирают ее голову лентами, очипком и украшают шею манистом. Это чучело называется Купалою. В других местах ставят… соломенное чучело с деревянными руками, на кои вешают венки и женские украшения. Купалу обкладывают кучей соломы… и зажигают». Существенные дополнения содержатся в описании аналогичных действий в Полтавской губернии: «…делают вечером под Иванов день чучело из соломы, называемое мара (призрак), носимое и при начале весны. Его несут к воде при пении… а после раскладывают огонь и прыгают через него» [178].

Существенна белорусская форма сжигания чучела: «…молодежь в ночь на Купалу делала из соломы чучело Мары и с песнями несла его за околицу, раскладывала там большой костер из соломы, гнилушек, всякого лома, хвороста и сожигала на костре Мару. Мара догорала, присутствующие прыгали через костер и пели песни» [179]

О чучелах разных периодов календарной обрядности Сумцов вывел важное для нас заключение: «В Малороссии на Купалу, а в Великороссии на масленице обычно обрядовое употребление соломенного чучела или куклы, которое в Малороссии как воплощение праздника носит название Купалы… Девушки, изредка парубки, справляют чучело „Марену“ из соломы, жгучей крапивы и черноклена… ее убирают венками, лентами, цветами, танцуют вокруг нее, поют песни и потом бросают ее в реку с притворным плачем или разрывают на части, причем девушки… куски… несут… на огород…» [180]

---

175 Сахаров И. П. Праздники и обычаи, с. 88, 89; возжигание купальских костров на горах характерно и для южных славян.

176 Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. 1,ч. I. СПб., 1887, с. 219—222

177 Малинка А. Н. Иван Купало в Черниговской губернии. — ЭО, 1898, № 2, с. 128, 129

178 Терещенко А. В. Быт русского народа, т. V. СПб., 1848, с. 79—81.

179 Романов Е. Р. Белорусский сборник, вып. 8. Вильна, 1912,с. 208

180 Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 143, 144.

Особенно важные для понимания сущности купальских костров элементы содержатся в белорусской обрядности (Слонимский уезд, Гродненская губ.): после троекратного шествия вокруг деревни с троичной березкой и бороной за околицей, в конце выгона, сбрасывалась на землю борона, а на нее, березка, и все это сжигалось [181].

Как будет ясно из рассмотрения рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в масленичной обрядности, описанное действо имеет существенные аналогии с танцами с мечами западных и южных славян, с одной стороны, и обычаем гетов периодически отправлять посланника, на которого пал жребий, с поручениями к обожествленному предку в космический мир путем бросанья его на мечи [182], — с другой.

Сравнительный анализ купальской обрядности приводит к заключению о том, что в славянской народной традиции синтезированы трансформированные, переосмысленные, смещенные и слившиеся друг с другом рудименты ритуала проводов на «тот свет». Сжигавшаяся, потоплявшаяся, разрывавшаяся на части кукла — наиболее показательный знак человека. Самые формы купальского ритуала содержат четкие аналогии с формами ритуала отправления на «тот свет» — умерщвлением под деревом, в поле, за огородами, потоплением, сожжением. Срубленное деревце или ветка, вокруг которых совершаются ритуальные действа и происходят молодежные игрища, по функциональному назначению идентично кукле-чучелу: они также являются символом посланника на «тот свет». Поскольку купальские костры являются центральным действом купальской обрядности, можно полагать, что преимущественное значение имело отправление в космический мир.

Кроме известных связей огня с солнцем, с космосом в общеиндоевропейских представлениях, древнеиндоевропейского представления об огне как переносчике жертв космическим богам (ясно выраженном в гимнах Агни в Ригведе и других древнеиндоевропейских памятниках), об этом говорят такие факты, как особое значение высоты пламени костра, водружение на кострище высоких шестов с колесом или смоляной бочкой [183] наверху, помещение сжигавшихся черепов на самую верхушку нарочито высоких кострищ, а также высокие прыжки и подскоки через огонь и возле него. По всей видимости, прыжки через костер являются трансформированным рудиментом ритуала отправления на «тот свет», аналогичным мотиву вывода из укрытия мудрого старца или внесения в дом антропоморфного снопа в дожиночных ритуальных действах; ясно выраженный в преданиях мотив общественного отказа от прежнего обычая в обрядности выражен символическими формами. Представление об укреплении здоровья путем прыжка через костер, помимо представлений об очистительной функции огня, содержит в себе рудименты трансформированного ритуала отправления на «тот свет». Этот элемент купальских действ отражает переходную форму, заключающуюся в замене живого человека знаком его: в пламени сгорало символическое изображение «посланника», функционально идентичное живому человеку, сам же он вместо прыжка в пламя совершал символический прыжок через него, оставаясь на земле в добром здоровье.

Подтверждением положению о функциональном назначении языческих купальских костров могут служить аналогичные формы трансформированных ритуальных действ вокруг больших костров, возжигаемых на вершинах гор или высоких холмов, — основного действа самых важных праздников кельтского календарного года, делившегося на два равных периода. Согласно средневековым источникам, «перед первым мая жители общины собирали топливо для костров. В канун дня Белтана …задолго до рассвета …начинали подниматься вверх, по склону горы… Процессию возглавляли друиды, облаченные в белые плащи… Когда восток начинал алеть, особо уважаемые в селении люди добывали огонь для костра… Костер зажигался с появлением первых лучей солнца… Пели торжественный гимн солнцу… Хотя

181 Шейн П В. Материалы для изучения быта и языка, с. 223.

182 Геродот. История, кн. IV, с. 210—211, абз. 94—96

183 Ср. южнославянские предания об умерщвлении стариков путем сажания в пустую бочку, опубликованные М.С.Филипповичем

прямых свидетельств о человеческих жертвах не сохранилось, следы таких обрядов можно было видеть в распространенных еще не так давно среди молодежи Хайланда играх вокруг первомайских костров… Парни выпекали в костре большую овсяную лепешку и разделяли ее на куски по числу присутствующих. Один кусок чернили углем. Каждый затем вынимал из шапки по куску. Считали, что тот, кому достался черный кусок, „посвящен“, и он обязан был три раза перепрыгнуть через костер. В другом селении… тот, кто вынимал отмеченный кусок, на весь год получал обидную кличку Cailleach bealtine — Beltan. Как только черный кусок был вынут, парни сейчас же набрасывались на своего несчастливого товарища и делали вид, что бросают его в костер… Позднее, в период средневековья, человеческие жертвы были заменены животными. И еще совсем недавно “в качестве жертвы огню бросали в костер пирог или освященный в церкви хлеб” [184].

Функционально близкой формой трансформации ритуала представляется южнославянская «помана» («da-ha»), сущность которой заключалась в отправлении основных действ ритуала проводов на «тот свет», вплоть до поминок возле собственного надгробия вокруг пожилых людей, достигших определенного возраста [185].

Обычай древних индусов самому ступать в погребальный костер при признаках наступающей старости ярко описан В.Каллашем. По всей видимости, перепрыгивание через костер юных пар и примета — если пара не разойдется, то соединится браком, также является формой трансформированных рудиментов ритуала отправления на «тот свет». Уход на «тот свет» супружеских пар, судя по средневековым свидетельствам, приведенным В.Чайкановичем, происходил с обоюдного согласия ради блага семьи. Идея же о том, что одновременная совместная смерть является залогом совместного пути на «тот свет» и вечного соединения, сохранившись на всем протяжении христианской эпохи в народном мировоззрении и фольклоре, стала вечно возвращающимся мотивом в литературе и искусстве (от Тристана и Изольды, Данте и Шекспира до Булгакова и Бурмейстера). Пережитки этого явления проявлялись в старообрядческих самосожжениях до XIX в.

Как прыжки через костер и другие формы трансформированного ритуала проводов на «тот свет» отражают процесс символизации пережиточных форм его, так замена живых «посланников» знаками и символами их выражена куклами, ветками и т. п. символами человека. Дальнейшая трансформация ритуала проявляется в обычае бросать в костер рубашки, лапти и другие старые носильные вещи или одежду с больных. Это тоже знаки несгоравшего когда-то в костре человека, но символика их несколько иного рода — она исходит из принципа замены целого частью его.

Рудименты ритуального отправления на «тот свет» проявляются у разных славянских народов в различных пережиточных формах. Символика их отображает и сожжение «посланников» в купальском костре, и знаковую замену их. В качестве образцов можно привести сербский обычай ходить босиком по горячему пепелищу [186], особую роль в ритуале самой старой в селении женщины у белорусов (приходит к костру за огнем, берет его, после чего ее гонят ударами полынью, пока не скроется из виду) и т.п. [187]

Совокупность рудиментов ритуала важна не столько для понимания генетической сущности купальской обрядности, сколько для реконструкции самого ритуала проводов на «тот свет» у древних славян: в традиционной купальской обрядности содержатся основные элементы этого ритуала и ясно выражен социальный характер действа. Для реконструкции элементов древнеславянского ритуала и общей картины его особый интерес представляют

184 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977, с. 100

185 Описания см.: Петров П.А.Към проучаването на обичая «помана» в северозападна България. — В кн.: Известия на Етнографския институт и музей, V. София,1962, с. 277—296;Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд,1970, с. 103, 104.

186 Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник, с. 148, 149.

187 Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка, с. 216; и др.

оргиастические действа, сочетающиеся с фарсовым оплакиванием, шествие к месту костра, возжигание его и круговые танцы вокруг пламени, разные формы борьбы, состязаний или имитации их, определяющие значение результата которых отражается в пословице: «На Ивана Купала кого побьют, пропало!» [188]

Для выяснения сущности основных ритуальных действ купальской обрядности существенно значение самого традиционного названия. Структурное исследование его привело к следующим заключениям: «Само имя Купала относится как к известному существу, представляющемуся одушевленным, так и к празднику, приходящемуся на 24 июня (старого стиля), и к ритуальному предмету; ср. укр. Купайла, Купала… как обозначение женского мифологического персонажа, девушки, раздающей цветы во время гадания, …чучела, …употребляемого во время этого праздника, и, наконец, всех участников обряда… блр. купала… — костер в ночь на Ивана Купалу; большой костер или огонь» [189].

Не касаясь этимологического анализа самого названия, которое было и остается предметом лингвистического исследования, отметим лишь некоторые локальные русские народные выражения и обороты речи, которые могут способствовать выявлению сущности «Купалы».

Из локальных значений слова «купа» и производных от него особый интерес представляют:

купа — костер; огонь в поле; большой котел,

купа — груда, куча, ворох, группа, сбор; фразеологизмы: посадите народна купы по…; деревья стоят купами; лен ставят купками (бабками, рученьками);

купность — совокупность; купный — совокупный, совместный, соединенный (купное пребыванье, купное старанье);

купина — соединение нескольких предметов; куст, купка, деревьев или кустов; сноп; купить — скоплять, собирать в купу;

купавый — белый, чистый;

Купальница — вторник на пасхальной неделе;

Купальница, купаленка — костер в поле, огонь на ночевке [190].

Древнерусское название кануна Иванова дня — купалии, самого Иванова дня — купалы; купити, куплю — соединять;

купльница-купленица — рынок;

купилище — forum [191]… ср. (Аристовул был влачен по коупиліщох); куплю — совокупление — коупля неверьствия (уст. XII в.);

купъ-купь: купъм — вместе;

купьныи — общий;

купля — условие, договор, forum… Въ житиискых коупляхъ — (in foris civitatum) [192]

Приведенные локальные значения современного (в лингвистическом понимании этого слова) русского языка и древнерусские слова, содержащие тот же корень, позволяют допустить, что значение «Купала» могло быть очень емким и соединять в себе несколько значений: костер, котел; водоем; ритуальное общественное собрание на ритуальном месте (на которое являлись чистыми духом и телом, в ритуальном, чистом одеянии). Если прибавить к этому обетную (общую, в складчину) кашу накануне или в ночь на Ивана Купалу, можно предположить, что слово это содержит отражение синтеза разных форм ритуала отправления на «тот свет» —

---

188 Даль. Толковый словарь, т. II, с. 219

189 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 217

190 Даль. Толковый словарь, т. II. с. 219

191 forum — площадь: Латинско-русский словарь. СПб., 1905, с. 231, ср. рынок на центральной площади средневекового города, название главной площади — средоточия храмов — «рынок» Дубровник, Львов и др.); ср. ниже — trzna, trzan — серб.-хорв. — место ритуальных общесельских собраний.

192 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка, с. 1367—1373

пережитков съедения предков (или заменивших их впоследствии животных, ср. коровий или лошадиный череп на костре; см. также ниже об обычае возить на санях быка на масленице), сожжения и потопления их. Пережитками этих форм ритуала являются общественный характер ритуальных действ на Ивана Купалу, обрядовые прыжки через костер и купание, общественные трапезы, сексуальная свобода. Очень существенно в этом отношении архаическое народное восприятие дня Ивана Купалы не как праздника, а горького, тяжелого дня: «Гэто не сьвято, а так сабиэ якісь ліхі дзень» [193]. По всей видимости, не исключено и то, что в основе названия лежит имя собственное.

Соображения о рудиментах ритуала отправления на «тот свет» в различных формах, отражающих разные ступени трансформации его, подтверждаются текстами песен, сопровождающих обрядовые действа, и мелодикой их в особенности.

В чешской песне, думается, нашли отражение позднейший синтез имени христианского святого, ко дню рождения которого было приурочено укоренившееся языческое действо, и языческий объект ритуала:

Ej, Jane nas, Jane,
Kde, t'a pSlifmdme?
Na Bobrovskej strane,
tam t'a palit mame… [194]

Гуцульская песня вызывает ассоциации с летописным описанием того, как ближайшие родичи приводили «почтеннейших жен» к волхвам на умерщвление; мотив инцеста в ней, возможно, позднейшее привнесение, связанное с забвением основного содержания ритуального действа.

…Купала на Йвана!
Ой брат сестру вбивать хоче,
Сестра в брата прохалася:
«Мій братчику, голубчыку!
Не вбивай мене у лисочку,
Убій мене в чистим поли,
Ой, як убіешь, поховай мене…» [195]

Еще более явственны мотивы предназначенности костров, возжигаемых на горах, в русской купальской песне:

Как на горушке, на горы
На высокою, на крутой…
Жарко дубьё горело…
А в том жару свекор мой… [196]

Другая купальская песня вызывает ассоциации с древнерусским фразеологизмом, приведенным Срезневским, а также с разрыванием и разбрасыванием по огородам березки, и, наконец, с преданиями о вывозе на лубе на огороды и в лес стариков.

Мойго свекра широкий двор,

---

193 Moszyński K. Lwyczaje świętojańskie na Zachodniem Polesiu. — In: Lud slovianski, t. l, z. 1. Lwów, 1928, c. 102

194 Melichercik A. Slovensky folklor. Bratislava, 1959, s. 96

195 Piesni luduruskiego w Galicyi zebral Pauli Jgn. Zegota, I, 1. Lwow, 1839, c. 31

196 Земцовский И. И. Поэзия крестьянских праздников. М., 1970, с. 478, 479

на Ивана святого!
Да широкий двор по самый бор.
…А в том бурьяне волка гудут,
Бурьян толочут, свекра волочут [197]
«Аи, невесточка, порятуночка!
Порятуй меня, невесточка!»
А невесточка послушала
Да на волчиков потюкала:
«Волчок серай, волоки смело!
Волчок карий, волоки скорей!»
На Ивана святого!

Песенные тексты можно было бы умножить, но и приведенных, думается, достаточно, так как еще важнее для понимания характера купальских песен мелодика и стиль исполнения их. «Многовековая устойчивость исполнительских стилей, обусловленных когда-то сильной магической функцией календарных песен, является одним из ярчайших их признаков… Календарные напевы — это своего рода музыкальные формулы—символы…» [198] Из структурно-композиционных особенностей купальских мелодий исконной формой являются короткие песни-возгласы, в основу композиции строфы у которых положена строфа, состоящая из повтора одного стиха:

«Ой, татка мой родный, ой, татка мой родный!» [199]

Ближе всего она стоит к причитаниям. Плачевые мотивы в купальских песнях отмечаются разными наблюдателями купальской обрядности: «…ночь проводят с пением и воплем при раскладывании огня… с песнями плачевными, за коими следовала попойка». «Веселые по содержанию, по мотиву же обычно грустные купальские песни». «Песни купальские поются особенным, своеобразным напевом, однообразным, протяженным и… архаическим» [200].

Очень важно иметь в виду, что собственно купальские песни пели во время действий возле костра, на пути же к нему — троицко-семицкие. В сочетании с ролью троицкой березки в купальской обрядности этим обстоятельством подтверждается особая связанность купальского и троицко-семицкого ритуалов. Близость же троицко-семицких песен к плачам (интонационная и по манере исполнения) явствует и из наблюдений исследователей, и из характеристики их самими исполнителями. Показательна в этом смысле реплика исполнительницы русальской песни «И лес, и дубравушка, ой, и головушку клонит»: «Как плачут ее играют» [201]. Для изучения ритуала особенно интересна брянская русальная песня «Да старые старухи венки завивали, верхи заломали, песни спевали» [202], а в самой обрядности такие элементы, как венки из цветущей ржи, хоровод в них и беготня с криками по ржаному полю.

При анализе купальских песен выявляются органичные связи их с мелодической структурой святочно-новогодних песен, колядовых в особенности. В купальских песнях «возгласы обрамляют текст, интонируемый на попевке, типичной для новогодних овсеней. Снова мы встречаемся с аналогией коляда-купала и, очевидно, не случайно: именно эти два

197 Там же, с. 479

198 Земцовский И. И. Мелодика календарных песен, с. 16, 136

199 Там же, с. 137.

200 Цит. по: Земцовский И. И. Мелодика календарных песен, с. 129.

201 Там же, с. 123.

202 Земцовский И. И. Мелодика календарных песен, с. 118

праздника делят год пополам, перекликаясь и в элементах обряда» [203].

Все изложенное является наглядной иллюстрацией к положению о взаимосвязанности купальской обрядности с новогодней, троицко-семицкой и жатвенной, которая проявляется как в структуре ритуала, так и в мелодике песен, его сопровождающих: «Сходство… глубокое, подтверждающее концепцию календарного цикла как взаимосвязанной цепочки обрядов, направленной к кульминационной цели — жатве… Купальские песни оказываются для годового календарного круга действительно кульминационным циклом: говоря фигурально, отсветы купальских огней становятся видны уже в темные дни солнцеворота. Восход „жаркого солнца“, который возвещали волочебники, осуществился, и в ослепительном свете его видны горизонты календарного года. В лучах купальского солнца становятся понятнее и жатвенные мелодии — итог и апофеоз календарного цикла» [204].

Для понимания функциональной направленности ритуала проводов на «тот свет» жатвенная обрядность представляет особенно большой интерес. Для древнего земледельца она была не только завершением хозяйственного года, благополучным или трагическим, но и залогом благоденствия предстоящего: полноценного зерна должно было хватить не только на хлеб насущный, но и на предстоящий посев.

Поскольку языческое мировоззрение связывало природные явления, благоприятствующие или препятствующие земледелию, скотоводству, а также созреванию диких «плодов земных», игравших в жизни также очень важную роль, с действиями богов и обожествленных предков, отправление «вестников» для передачи самых насущных нужд общины предкам-покровителям было важнейшим ритуальным действом. Рудименты ритуала проводов на «тот свет» в славянской жатвенной обрядности улавливаются преимущественно в действах с антропоморфным снопом или же символами более стилизованными — такими, как ржаной венок, «божја брада» и т. п.

Важнейшие данные содержатся в белорусской народной традиции. «При окончании жатвы все вяжут огромный сноп, называемый бабою. Этот сноп иногда повязывают платком и надевают на него рубашку… Бабу с песнями относят хозяину… В других местах, что бывает чаще, к хозяину приходят с венками из ржи» [205]. Первоначальное функциональное содержание действа, по-видимому, в том, что этот венок из последних колосьев клали на голову хозяину. Из сложной символики венка, содержащей в себе и признание необычайных заслуг, и увенчание в честь величайших подвигов, в данном случае превалирует значение ее как символа и атрибута головы покойника [206]. Кстати, на ритуальный сноп также надевали венок и увивали его цветами. Распространенные у разных славян наименования последнего снопа «дед», «баба», «старый», «именинник» содержат в себе ту же символику, что и антропо-морфное оформление и человеческая одежда. Торжественное внесение в дом, водружение на самое почетное место (ставился обычно в красный угол на лавку) вызывают ассоциации с преданиями о прекращении преждевременного умерщвления стариков, с одной стороны, и символическими действами троицко-семицкой и купальской обрядности, которые отображают превращение ритуала отправления к предкам духа «посланцев» в символическое жертвоприношение, — с другой. В традиционной жатвенной обрядности синтезированы разные пережиточные формы ритуала отправления на «тот свет». Антропоморфный облик снопа и названия его типа «дед», «баба», «старый» — знак отправлявшегося к праотцам «вестника», а «именинник» — лаконичная анналогия финалу преданий о прекращении умерщвления стариков: торжественному выведению из укрытия. Антропоморфный облик снопа по знаковому содержанию идентичен, по-видимому, троицкой березке в женском платье, суку с развилкой в бабьем наряде в «похоронах кукушки» и т. п. Однако проявления погребальных мотивов отчетливее в

203 Там же, с. 138

204 Там же, с. 135 — 141

205 Карский Е. Ф. Белорусы , т. III. М., 1916, с. 198, 199

206 Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник, с. 61

ритуальных действиях с «бородой». Из многообразных форм и восприятий значения их в традиционной славянской обрядности следует выделить некоторые локальные русские формы, в которых языческая символика проступает более отчетливо. Специально оставленные в поле колосья — «бороду» — «завивали», т.е. им придавали форму венка, не срезая их. «Бородой» называли и атрибут обрядности, и того хозяина, которому принадлежало сжатое поле. «… Большуха завивает несжатые волотки, но не голой рукой, а с прихваткой, т. е. спускает рукав рубахи и, прихватив его, завивает волотки по солнышку… При этом говорит: вот тебе, Илья, борода, на лето уроди нам ржи да овса!» [207]. Со всей отчетливостью выступает погребальная символика в «заламывании бороды». Последние колосья, перевязав красной лентой, надламывали и пригибали к самой земле или же закапывали в нее вместе с хлебом и солью, а сверху клали камень. Эти действия сопровождались устойчивой формулой-заклятием урожая будущего лета [208]. Символика ритуальных колосьев получила ясное выражение в сербских способах оформления: оставляемая в поле «божја брада» имела форму бороды или человеческой головы, оформленной стилизованно, нередко по аналогии изображения ее в народном орнаменте или на пасхальных яйцах. Ритуальные действа вокруг нее завершались круговым танцем [209].

Отмечая многообразие форм ритуальных действ с последним снопом и колосьями, В.Я.Пропп приходит к заключению об утрате первоначального смысла слова «борода» [210]. По всей видимости, традиционная славянская обрядность, частично утратив и полностью переосмыслив рудименты ритуала отправления на «тот свет» по завершении жатвы, когда язычники отправляли своего «посланника» прямо со сжатого поля, сохранила рудимент ритуального обозначения самого предмета. «Борода» являет собой аналогию «ярилиной плеши», как и действа сами по себе принципиально аналогичны, являясь рудиментами одного и того же ритуала и лишь совершавшиеся в разные сезоны [211].

Изложенные соображения подтверждаются сравнительно-типологическим изучением мелодики жатвенных песен. Наблюдатели и исследователи отмечают в характере исполнения и мелодическом строе их заклинательные обрядовые формулы и интонации похоронных плачей и причитаний. О многом говорит архаическая форма жатвенного ритуала: «…старухи во время жатвы причитали — импровизировали, упав на сжатый сноп, жалуясь на свое горе, … вспоминая умерших близких» [212].

«В „жатвенном фольклоре“ вырисовывается… музыкальный словарь древнерусской песенности, связанный со словарем других европейских народов. Ни один календарный праздник, взятый изолированно, по имеющимся сегодня материалам, не может дать представления о всем музыкально-словарном богатстве календарных песен… Только в одном цикле этот словарь представлен почти с исчерпывающей полнотой — в цикле жатвенных песен. Этим доказывается его органическая связь со всей календарной песенностыо… Мелодический язык жатвенных песен полностью взаимосвязан с календарными интонациями… является их апофеозом. Здесь повторяются все попевки календаря: квартовые, квинтовые, терцовые, секстовые „праздничные“, квартовые и трихордовые магические кадансы обращений и зовов, возгласы и кличи всего календарного года. Сюда они „втекают, отсюда и вытекают“ вновь,

207 Завойко Г. К. В костромских лесах по Ветлуге-реке. — В кн.: Труды Костромского научного общества по изучению местного края, вып.VIII. Кострома, 1917, с. 16—18.

208 Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927, с. 37-42.

209 Кулишић Ш., Петровић Л., Пантелић Н, Српски митолошки речник, с. 39.

210 Пропп В. Я. Русские аграрные праздники, с. 65

211 Что же касается функционального содержания ритуала, то пониманию его способствует обычай гипербореев отправлять початки плодов со специальными послами, проходившими на прародину долгий путь через многие народы и земли (см.: Геродот. История, кн. IV, с. 195).

212 Земцовский И. И. Мелодика календарных песен, с. 148

открывая следующий календарный год. Без постоянного соотношения с живыми мелодиями не понять календарные песни. В жатвенный цикл переходят их атрибуты, образы и интонации» [213]

В святочно-новогодней обрядности рудименты ритуала проводов на «тот свет» проявляются в менее явственных формах; они трудно уловимы под слоем сложных переосмыслений в процессе трансформации символики. Тем не менее проследить их можно в святочном ряжении, и в специальном исследовании в этом аспекте нуждаются прежде всего «дед» и «баба», атрибуты оформления этих персонажей, столь выразительные, как огромная борода у «старика». Предварительный анализ колядования также дает основания для постановки вопроса о существенном элементе в нем рудиментов ритуала отправления на «тот свет», проявляющихся в ритуальных действах колядников, атрибутах маскировочного оформления их, в южнославянских мужских каледках с «коледом» — куклой в особенности, а также в самых колядках. Выявление рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в святочно-новогоднем комплексе важно как для периода зимнего солнцестояния — поворота солнца «на лето» — момента, важнейшего в жизни земледельца, открывающего новый сельскохозяйственный сезон. В такой момент «вестник» к высшим покровителям играл важнейшую роль.

Предварительное рассмотрение рудиментов ритуала отправления на «тот свет» приводит к заключению о том, что в славянской фольклорной традиции они прослеживаются в обычае жечь костры в канун Рождества, Нового года и Крещенья, в действах вокруг рождественского дерева или полена у южных славян, пониманию же их сущности способствуют аналогии у некоторых западноевропейских народов. Из сложных, многообразных действ с «бадняком» выделим наиболее показательные моменты, проявляющиеся в словенских и сербохорватских наименованиях его — «glava», «hreb»; в словенском обычае садиться на очаг хозяйке дома в сочельник, в восприятии «бадняка» как живого существа в болгарских ритуальных действах [214]. В связи с этим возникают ассоциации с венгерским поверьем: в первые минуты рождественской ночи, вслед за полуночным звоном колоколов, огонь говорит человеческим голосом, жалуясь при этом, что его недостаточно кормят [215].

Существенный интерес представляет крещенский обычай греков Малой Азии сжигать на костре чучело демона.

Особенно же важны для нас архаические обычаи кельтских по происхождению народов Британских островов. Специальное исследование их могло бы очень многое дать для реконструкции ритуала проводов на «тот свет» у древних народов Европы и процесса трансформации его на протяжении истории народов современных. Для понимания процесса трансформации ритуала от общинного обычая к семейным пережиточным формам важно положение: в раннее средневековье в сочельник «зажигали большие костры, вокруг которых собиралась вся община. Позднее, в средние века, разжигание костров было заменено сжиганием „рождественского полена“ в домашнем очаге» [216]. По всей видимости, древний шотландский обычай «сжигания ведьмы» — явление, аналогичное греческому сжиганию демона. «Члены местного клана, выстроенные в боевом порядке и под предводительством волынщиков, направлялись к заранее подготовленному костру. Позади колонны в небольшой тачке везли чучело, изображавшее старую женщину или ведьму… Тележку с ведьмой опрокидывали в костер» [217]. Положение о переходе языческих ритуалов в процессе трансформации их у

213 Там же, с. 156

214 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973, с. 245—271

215 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, с. 198. В связи с этим поверьем следует вспомнить типичный элемент пережиточных форм ритуала отправления на «тот свет» у разных народов Евразии — оставление возле обреченного умирать в лесу, в пещере, в поле и т. п. небольшого количества еды, горшка с кашей по преимуществу.

216 Там же, с. 87.

217 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, с. 81.

современных народов на демонические существа, ведьм, нечисть, нищих и т. п. хорошо известно и не требует особых пояснений. Особенно же важен как для изучения рудиментов ритуала проводов на «тот свет» у европейских народов, так и для славянских ритуальных действ с «бадняком» хайландский обычай: прежде чем положить дубовый пень в очаг, его грубо обтесывали и обрезали так, чтобы придать ему сходство с человеческой фигурой. И называлось такое бревно «рождественская старуха» (Vule Old wife) [218].

Показательны также, хотя и не в такой мере, обычаи старых людей пускать кровь (а также и домашним животным), хлестать до крови обнаженные руки и ноги женщин большими связками колючего падуба (более поздняя форма — хлестать того, кто вставал позже всех на второй день рождества) и т. п. [219]

Что касается святочного ряжения, а также и других драматизированных новогодних игрищ, очевидным рудиментом ритуала проводов на «тот свет» представляется севернорусский «умрун» («умран»). Об этом особенно явственно говорят такие элементы оформления маскировки этого персонажа, как перевязь лаптей, подобная той, какая у живых, а не у покойников, принадлежность этой формы ряжения женатым мужикам; самые формы игр «покойников», воплощающих не мертвецов, а живых, активно действующих персонажей, вокруг которых сосредоточены Ритуальные действа: «…в избу для посиделок врывается иногда целая артель покойников» [220]. Положение о том, что «умрун» означал первоначально не покойника, а предназначенного к отправлению на «тот свет», подтверждается аналогиями из стадиально более ранних форм драматизации того же явления — похоронных игр карпатских горцев и подолян, а также марийцев и других европейских народов: восприятие покойника как реального участника ритуальных действ, объектом которых он выступает, имеет в них многообразные проявления [221].

В еще более осложненной переосмыслениями и драматизацией форме рудименты ритуала проявляются в разыгрывавшейся на святках народной драме «Маврух»:

Чудак покойник;
Умер во вторник,
Пришли хоронить —
Он из окошка глядит [222].

Фарсовые действа с отпеванием и другими формами пародирования похоронных действ заканчиваются недвусмысленными знаками земной жизни действующего лица, считавшегося простившимся с ней навсегда. Взаимосвязь этого мотива в игрище с аналогичными поговорками и загадками очевидна:

«Чудак покойник умер во вторник; стали гроб тесать, а он вскочил, да и ну плясать».

«Чудак покойник: умер во вторник, в среду хоронить, а он в окошко глядит (а он поехал боронить)» [223].

Разгадка загадки «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в

218 Там же, с. 87.

219 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.Зимние праздники, с. 95

220 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 300—302

221 Велецкая Н, Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев, с. 106—110

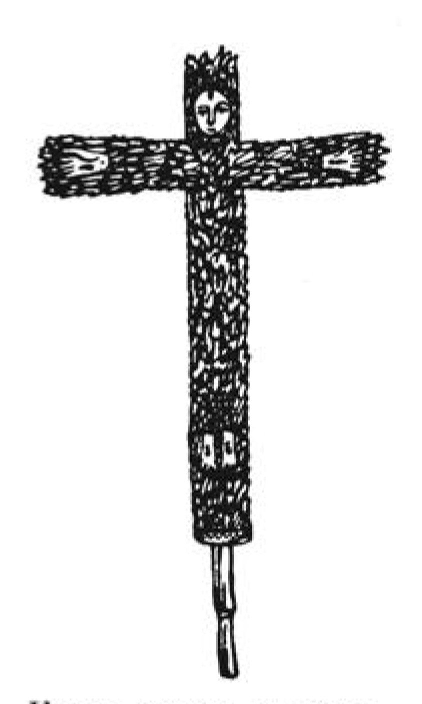
222 Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. СПб., 1911, с. 134, 135.

223 Пословицы русского народа. Сборник В. Даля, с. 987, 979

окошко глядит» — хлебное зерно, яровое и озимь [224], по всей видимости, позднейшее осмысление, когда обычай не только исчез из жизненного уклада, но и память о нем как о ритуальном явлении стерлась, а осталось лишь представление о связанности его с аграрными действами.

Очень большой интерес как с точки зрения проявлений пережитков ритуала проводов на «тот свет» в новогодних действах, так и в связи со значимостью ритуальной жеребьевки в социальной жизни древних славян и в традиционном жизненном укладе славянских народов имеют подблюдные песни. Возможно, что эти «песни-загадки», загадочные как по генезису и основному функциональному назначению, так и с музыкальной точки зрения, первоначально составляли элемент новогоднего заклинательного ритуала, содержащий жеребьевку отправителей жизненно важных для общины моментов, и лишь в процессе распада самого ритуала трансформировались в девичьи гаданья о судьбе. Думается, что предречение личной жизненной судьбы в древности происходило преимущественно при рождении, и рудиментом древнего ритуала являются, например, болгарские «орисницы», являвшиеся с предсказанием судьбы к новорожденному. Подблюдные песни, все еще нуждающиеся в специальном изучении, следовало бы проанализировать и в отмеченном аспекте. О жизненно важных общественных функциях, касающихся предстоящего года, свидетельствует мелодическая структура их, а также общая серьезность, сосредоточенность интонирования [225].

В святочно-новогодней обрядности славянских и неславянских народов Европы рудименты ритуала прослеживаются в новогодних русалиях, в действах с кесаретским поросенком, с ритуальным печеньем, русинским «крачуном» в особенности, в крещенском обычае купания в проруби и доставания брошенного в нее креста, в обычае карпатских горцев делать под крещенье стилизованную деревянную куклу-крест, обмотанную шерстью, и др.



Кукла-крест из тибетской календарной обрядности

Вполне возможно, что самое название «крачун» несет в себе свидетельство замены отправившегося в обожествленный космос знаком его из теста. Исходя из значения слова

---

224 Мелъп М. Я., Митрофанова В. В., Шаповалова Г. Г. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. Л., 1961, № 386, с. 121

225 Земцовский И. И. Мелодика календарных песен, с. 59, 63

«карачун» — смерть, венгерского названия рождества Karacsony (Корачонь) [226] напрашивается постановка вопроса о специальном этимологическом анализе этих названий в связи с ритуалом проводов на «тот свет».

С точки зрения проявлений ритуала отправления на «тот свет» представляют интерес венгерские ритуальные, действа, связанные с «изгнанием зимы», имеющие явственные аналогии со славянскими масленичными.

Вечером под Новый год молодежь в конце деревни погребала в яме соломенное чучело в мужской одежде. Особенно же показательна другая форма: в ночь под Новый год замаскированного сгорбленным стариком парня кнутом выгоняли на улицу и гнали палками за околицу. Более поздняя форма этого обычая важна в смысле переходных форм ритуальных действ на детскую среду: под самый Новый год подростки ударяли кнутом по ссутулившейся спине встречных стариков [227].

Наиболее важные данные для реконструкции ритуала умерщвления при признаках старости у древних славян и выявления идейного смысла сроков календарного приурочения ритуального действа содержатся в масленичной обрядности.

Результаты анализа их приводят к выводам, важным как для понимания языческого ритуала отправления на «тот свет» при признаках старости, так и для выяснения генезиса элементов традиционного масленичного ряжения, относительно сущности которых существуют различные точки зрения.

Предварить рассмотрение уместно общим наблюдением В.Я.Проппа относительно похоронных мотивов в календарной обрядности, существенным как для понимания функций, так и для реконструкции интересующего нас ритуала: «Когда в науке говорят „похороны масленицы“ или в народе говорят „русалку хоронят“, то эти выражения верны лишь отчасти, поскольку весь обряд имитирует похоронную процессию. Но хоронить можно только мертвого, в обряде же хоронимое существо не мертво, а живет. **Мы имеем не похороны, а предание смерти живого существа** (разрядка наша — Н.В.)…» [228]

Разумеется, в дошедшей к нам форме масленичная обрядность не может быть воспринята как воспроизведение языческого ритуала. Для нас она представляет интерес в том плане, что содержит элементы, отражающие языческий ритуал проводов на «тот свет».

Наиболее важные детали с точки зрения сохранности архаических элементов ритуала содержит описание из Сибири: «…„Робята“, заготовив „соломенно чучело“ с мужскими атрибутами и принарядив его в „мужичье“ … платье, усаживали в специальный экипаж, составленный из связанных в ряд двух-трех саней; в них впрягалось по одной лошади; в передок саней ставилась пустая бочка, рядом — стол с закуской, пустыми бутылками и винными стаканчиками; посредине водружалась жердь (в 9—10 аршин высоты); на нее надевалось на некотором возвышении колесо, а на нем привязывалось чучело в сидячем положении…; на тот же экипаж клалось еще и корыто» [229].

Прежде всего обращает на себя внимание аналогия с приведенным выше описанием «поезда», составленного из связанных телег. Она важна как подтверждение закономерности, а не случайности этого элемента ритуала. Сам же этот элемент имеет первостепенное значение для понимания сущности обычая отправления на «тот свет» как социального явления, отражения характера этого явления у древних славян. В нем проявляется социальная сущность ритуала, направленность его на общественные, а не только личные цели.

Важным элементом ритуала являются сани, которые служат не косвенным, как телега, а прямым показателем принадлежности ритуала к данному обычаю.

---

226 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, с. 196

227 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, с. 201, 202.

228 Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с. 103, 104

229 Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. — ЗРГОЭ, т. XXXVI. СПб., 1913, с. 146.

В народной традиции, как известно, сущность действа, персонажа, предназначение предмета или той или иной совокупности их выражается посредством знаков-символов.

Корыто — символ гроба — обозначает предназначение процессии, ее похоронный характер.

Предназначение пустой бочки, знаковый смысл ее с уверенностью раскрыть не удается. Правда, напрашивается аналогия со славяно-балканской формой преждевременного умерщвления стариков, отраженной в народных преданиях, — в пустой бочке. Но для подтверждения такого предположения прямыми данными мы не располагаем ни для восточных, ни для южных славян [230]. Может быть, более правильно отнести бочку и к знакам, обозначающим предстоящую тризну: бочка могла сохраниться от языческого ритуала, когда ее наполняли хмельным напитком. Несомненно лишь одинаковое функциональное значение бочки в масленичном ряжении и купальском костре. Присутствие на передних же санях стола с закуской, пустыми бутылками и винными стаканчиками не только не противоречит, а лишь подтверждает высказанное предположение, так как не оставляет сомнений в наличии в ритуале этого элемента; выражение более поздними символами того же самого содержания составляет интерес для изучения трансформации бутафории в народной драматической традиции, для решения же поставленного вопроса не существенно. В соответствии с характерным для народной традиции свойством — синтезом в одном знаке элементов разного назначения, бочка, вероятнее всего, заключала в себе сложный синтез символики изложенного значения и, возможно, еще и другие, не ясные для нас. Очень важными знаками, определяющими значение действа, являются столб с водруженным на нем колесом, также аналогично купальскому костру. Столб, вероятно, в данной композиции обозначает аналогию мировому дереву и древнеиндоевропейскому «космическому столпу», связующему миры, пролагающему путь в космос. Колесо же как символ солнца также означает предназначение находящегося на нем как направляющегося в космический мир. Таким образом, вся композиция представляется знаком отправления в космос. Самым очевидным знаком, определяющим сущность процессии, является чучело.

Прежде чем приступить к анализу этого основного элемента структуры масленичной процессии, необходимо рассмотреть некоторые другие описания ее.

Существенные факты содержатся в описании Максимова. «…Парни и девушки делают из соломы чучело, одевают его в женский наряд… Чучелу становят в сани…Сани с масляницей влекут три парня. За этими санями тянется длинная вереница запряженных парнями же салазок, переполненных нарядными девушками… Народ толпой высыпает на улицу: ребятишки, взрослые и даже пожилые крестьяне… сопровождают „масляницу“ до самой катальной горы, где „сударыня-масляница“ и открывает катанье. Те самые парни, которые привезли ее на гору, садятся в сани, а прочие прикрепляют к саням салазки и целым поездом с хохотом, визгом и криком несутся по обледенелой горе вниз… В воскресенье вечером „масляница“ сжигается. Этот обряд обставляется со всей доступной для деревенской молодежи торжественностью. Еще загодя ребятишки, девушки и парни несут за околицу старые плетни, испорченные бочки, ненужные дровни и проч. и складывают… огромный костер… [231]. К этому костру направляется печальная процессия… У костра «масляницу» ссаживают с саней и становят на снег… Парни зажигают «сударыню-масляницу».

Сожжение «масляницы» составляет, так сказать, заключительный аккорд…, присутствующие при сожжении обыкновенно швыряют в костер … блины, яйца, лепешки и пр. и… зарывают в снег пепел масляницы» [232].

---

230 Если не считать сказочного сюжета: желая от кого-либо избавиться, его в пустой бочке бросали в воду. Возможно, что и уединение Диогена в бочке является одним из пережитков данного ритуала.

231 Ср. обычай Аберденшира: парни обходили дома для сбора топлива на ритуальный костер (Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, с. 81); жители общины собирали топливо для костров Белтана (Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники, с. 100).

232 Максимов С. В.Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 368—370

Некоторые дополнительные элементы масленичных игрищ, помогающие реконструировать языческое явление, содержит описание Сахарова. «…В некоторых местах… дети приготовляли соломенную куклу. На масляницу надевали кафтан и шапку, опоясывали кушаком, ноги обували в лапти. Эту масляницу—куклу на салазках ввозили на гору…

В Переславле-Залесском, Юрьеве Польском и Владимире возят по улицам мужика. Для поезда выбирают огромные сани, утверждают в середине столб, на столбе привязывают колесо, на колесо сажают мужика с вином и калачами. За этими санями тянется поезд с народом, который поет и играет. В старину в Зарайске возили на санях дерево, украшенное лоскутами и бубенчиками, в сопровождении народа. В Архангельске прежде мясники возили по городу быка на огромных санях, к которым прицеплялся поезд с народом…

…Проводы … масляницы в Симбирской, Саратовской и Пензенской губерниях состояли в поезде по городу и селам. Для поезда сколачивали несколько дровень и саней. В средние дровни ставили большой столб, на него клали колесо, на колесо сажали мужика, опытного в разных забавах и причитаниях. Вместо лошадей запрягали разукрашенных людей; … впереди и вокруг его пели, играли и плясали скоморохи и колоброды…

Прощальный поезд в Ярославле называется околка, в Нерехте: обоз, в Туле: круг и конец.

В Нерехте на проводах сожигают Масляницу. Вечером, после всех гуляний и забав, выходит молодой народ, мужчины, женщины, девицы и дети… с соломою. При пении песен сожигается солома» [233].

Итак, чучело в масленичной обрядности чаще всего сжигается или топится. Свидетельство Максимова о зарывании пепла в снег носит единичный характер, но представляется очень важным как рудимент языческих действ вокруг сожженного, праха его. Никаких других данных относительно действ вокруг праха сожженных чучел, к сожалению, обнаружить пока не удается, косвенные же данные (которые мы рассмотрим ниже в их совокупности) заставляют предположить наличие таких действ в языческом ритуале.

Самый же факт отсутствия каких бы то ни было действ вокруг масленичного чучела, связанных с погребением в земле, является убедительным свидетельством того, что обрядность относится к эпохе, когда погребение в земле еще не вошло в житейский обиход, т. е. обрядность состояла в сожжении или потоплении в водоемах, болотах и т. п. В приведенном описании Максимова обращает на себя внимание ряд моментов.

1) Прежде всего следует отметить, что описанная обрядность является по преимуществу молодежным игрищем, что свидетельствует о значительной мере ее деградации, т. е. об очень длительном пути, ею пройденном, о принадлежности ее к глубокой древности.

2) Чучело из соломы одевают в женскую одежду, иначе говоря, основная предназначенность его — символ женщины.

3) Помещают чучело в сани, причем сани эти везут люди. Это — основной элемент структуры масленичной процессии, находящийся во главе ее. Составляет ее вереница саней, также влекомых парнями. В сопровождении «всей деревни» «поезд» направляется к горе. Описанная Максимовым процессия в сущности аналогична процессии, описанной Макаренко. Аналогии подтверждают типологический характер ее формы. Чрезвычайно важным моментом представляется форма, открывающая масленичное катание с гор: спускается с горы вся вереница прикрепленных друг к другу саней во главе с санями с чучелом.

Игрище содержит существенные аналогии с украинскими преданиями о «сажании на лубок» стариков. В большинстве из них происходящее описывается в зимний период. Обреченного старика везет на санках сын и спускает его с горы в глубокий овраг.

Но рассказы отражают деградировавшую форму обычая, когда он уже превратился из общественного действа в его пережиток. Социальный характер явления в них хотя и отражается, но в других деталях. В масленичном игрище ясно выражен общественный характер явления в целом и форма заключительной части его сложного, растянутого и детально разработанного ритуала.

Сопоставление имеющихся в нашем распоряжении данных позволяет заключить, что

---

233 Сахаров И. П. Праздники и обычаи. СПб., 1885, с. 165, 168, 170, 171).

предназначенные к отправлению на «тот свет» составляли ритуальную процессию, которая после выполнения предшествующих умерщвлению обрядовых действий направлялась к месту заключительной части действия. И одной из форм умерщвления был спуск вереницы привязанных друг к другу саней с высокой, как правило, обледеневшей под начинающим пригревать солнцем высокой горы. Вероятнее всего, наиболее уважаемую личность, почтеннейшего «старика», что соответствует летописному «старая чадь», помещали во главе спускавшейся в глубокую низину процессии.

Трудно сказать, как эта форма совмещается с сожжением, которое, безусловно, существовало как одна из форм ритуала отправления на «тот свет». Но и в начальный период древнеславянской истории, по-видимому, сжигали не живых «стариков», а их тела. Во всяком случае, данных о сожжении живых (за исключением самосожжений старообрядцев) у нас нет. Вероятнее всего, тела спущенных с горы «стариков» оставались в низине до испарения влаги (если она просыхала, если же спускали в замерзший водоем или болото, то труп уносила текучая вода или засасывала трясина). Затем, весной или в начале лета, в определенные ритуалом сроки, останки предков сжигались в соответствии с существовавшим ритуалом.

В дошедших до нас игровых действах из наслоений и смещений, которые естественны при деградации обрядности и превращении ее в игровое действо, можно выделить элементы ритуала сожжения.

Весьма существенно свидетельство Максимова о том, что сожжение масленицы обставляется со всей возможной для данной среды торжественностью. Оно говорит о том, что момент воспринимался если не как самый важный, то как один из важнейших в ритуале.

Существенно и указание на обыкновение бросать при сожжении масленицы в костер блины, яйца и лепешки. Яйца, блины, лепешки (как архаическая форма хлеба) — характернейшие элементы погребального снаряжения (поминальной еды). В данном случае важна аналогия с языческим погребальным костром, в котором вместе с покойником сжигается ритуальное снаряжение его, в составе которого ритуальные предметы провианта составляли обязательный элемент. Символика яйца как символа жизни, как предмета, дающего жизнь, как символа возрождения жизни хорошо известна [234]. Проявляется она в таких обыкновениях, например, как класть яйцо в решето с высеваемым зерном, класть его в гроб, на могилы и т. п.

Предназначение чучела как символа живого человека в ритуальной масленичной процессии определяют знаки. Не случайно архаические формы зафиксированы в местностях бывшей Владимиро-Суздальской Руси, известных стойкой сохранностью архаики в народной культуре. В санях возили мужика, посаженного на столб. Столб в народной символике имеет многообразное значение, и в числе прочих — символ смерти, умершего. Существует много разных форм такой символизации. Из них важно выделить сухое, срубленное дерево — символ умершего; столб на кургане и пережиток его — столбики на могилах старообрядцев; памятники на могилах в форме срубленного дерева с обрубленной верхушкой и сучьями (характерны для старинных кладбищ Подолья, являвшегося одной из самых устойчивых резерваций славянских древностей).

Таким образом, мужик, находящийся на установленном на санях столбе, с вином и калачами (символы провианта, из которых хмельной напиток особенно характерен как обязательный элемент языческой тризны), во главе прецессии является знаком, определяющим сущность процессии.

Другой формой символизации является водруженное на санях дерево, украшенное лоскутами и бубенцами. Роль лоскутов в данном случае аналогична повешенным полотенцам на архаических надгробиях. Бубенцы же — характерный элемент языческого ритуального снаряжения. Из многочисленных функций их в данном случае основными должны быть обращенность звона их к обожествленным предкам, отпугивание злых духов и символизация музыки. То, что в этой процессии они не случайны, подтверждается наличием в масленичной же процессии мужика, увешанного бубенцами.

Самого пристального внимания заслуживает свидетельство о том, что в старину

---

234 Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с. 96, 97.

масленичный поезд прикреплялся к саням с быком, который, таким образом, оказывался во главе процессии. Рассматривать его как обычное жертвенное животное, предназначенное к общедеревенской ритуальной трапезе, как это происходило, например, на «братчинах» в Николин день, нет никаких оснований. Невероятно это уже по одной той причине, что в масленицу — «сырную неделю» — мясо, как известно, из еды исключается.

Очевидно, на русском Севере дольше, чем в других восточно-славянских землях, сохранялась архаическая форма: замена человека живым животным. Подобная форма замены — общеизвестное явление в истории обрядности. Оно было принято у многих народов различных исторических эпох и, как явление давно установленное и достаточно ясное, не требует специальных разъяснений в целом. Относительно же данного конкретного явления — замены животным людей, предназначенных отправлению на «тот свет» при признаках старости, — следует отметить один существенный для подтверждения высказанного положения факт. Данными относительно аналогичных изменений обрядности в древности у восточных славян мы не располагаем. Но как в восточнославянской, так и в европейской обрядности широко распространены действа, связанные с разными формами умерщвления и похорон птицы или ее символа. Наиболее близким по характеру и функциональной сущности являются хорошо известные «похороны кукушки». Эта обрядность аналогична «похоронам Костромы», входит в круг этих действ, разница между этими разновидностями по существу в названиях. В троицко-семицком ритуале мы сталкиваемся с разными символами, заменившими живого человека. Птица — один из характерных и распространенных в ней знаков такого рода. На масленице сохранились более архаические формы. И одной из них является бык — знак человека, его заменивший. Вероятно, эта форма предшествовала чучелу — символу человека. Птица — также символ более поздний, чем бык (кстати, традиционные «похороны кукушки» сохранили этот символ лишь в названии, у восточных славян живая или убитая птица в этой обрядности почти не известна).

Одним из самых поздних символов является солома. То, что она выступает в качестве позднейшего символа, удается проследить по очень немногочисленным, но весьма значительным деталям.

Из приведенного выше описания Максимова видно, что чучело зажигают, а не просто бросают в костер.

Более поздняя форма: в заключение всех масленичных «гуляний и забав» — сжигать специально принесенную солому в определенном месте в сопровождении определенных песен. Здесь следы сжигаемого в прошлом символа сохраняются лишь в названии действия — «сожигание Масляницы».

Существенным подтверждением высказанного положения является сочельническое ритуальное действо, входящее в круг действ, связанных с культом предков и аграрной магией (органически между собой взаимосвязанных): сожжение дiда (дiдуха), известное в Закарпатье и Подолии. Действо это состоит в сожжении снопа соломы, сопровождаемом определенным ритуалом [235]. Основную функцию действа сохранило название аналогично другим календарным ритуалам, к примеру, наименованию чучела масленицы «соломенный мужик».

В масленичной обрядности отчетливо выражен круг действ, вызывающих ассоциации с языческой похоронной тризной. Элементы состязания, ритуальной борьбы прослеживаются в распространенных еще в недавнем прошлом во многих местностях России кулачных боях, в менее распространенном, но также достаточно известном «взятии снежного городка»; наиболее же явственно прослеживаются они в «играх в мяч», известных в Олонецкой губернии.

«В последний день масляницы парни и семейные мужики из нескольких окольных деревень сходятся куда-нибудь на ровное место (чаще всего на реку), разделяются на две толпы, человек по тридцать каждая, и назначают места, до которых следует гнать мяч (обыкновенно сражающиеся становятся против средины деревни, причем одна партия должна

---

235 Вагилевич. Гуцулы — обитатели восточной отрасли карпатских гор. — «Пантеон», 1855, № 6, с. 46—47; Шейковский К. Быт подолян, т. I, вып. 1. Киев, 1860; Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. — В кн.: Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 208—210 и др.

гнать мяч вниз по реке, другая — вверх). Когда мяч брошен, все кидаются к нему и начинают пинать ногами, стараясь загнать в свою сторону. Но пока страсти не разгорелись, игра идет довольно спокойно: тяжелый кожаный мяч величиною с добрый арбуз летает взад — вперед по реке, и играющие не идут дальше легких подзатыльников и толчков. Но вот мяч неожиданно выскочил в сторону. Его подхватывает какой-нибудь удалец и что есть духу летит к намеченной цели: еще 20—30 саженей и ловкий парень будет победителем; его будут прославлять все окольные деревни, им будут гордиться все девушки родного села!.. Противная партия отлично видит опасность положения: с ревом и криком она прорывается сквозь партию врагов и со всех ног кидается за дерзким смельчаком. Через минуту удалец лежит на снегу, а мяч снова прыгает по льду под тяжелыми ударами крестьянского сапога. Случается, однако, и так, что счастливец, подхвативший мяч, отличается особенной быстротой ног и успеет перебросить мяч на свою половину. Тогда противная сторона делает отчаянные усилия, чтобы вырвать мяч, и пускает в ход кулаки. Начинается настоящее побоище. Около мяча образуется густая толпа из человеческих тел, слышатся глухие удары ног, раздаются звонкие оплеухи, вырывается сдавленный крик, и на снегу то там, то здесь алеют пятна брызнувшей крови. Но осатаневшие бойцы уже ничего не видят и не слышат: они все поглощены мыслью о мяче и сыплют удары и направо и налево. Постепенно над местом побоища подымается густой столб пара, а по разбитым лицам струится пот, смешиваясь с кровью… Такой необыкновенный азарт… объясняется тем, что проиграть партию в мяч считается большим унижением: побежденных целый год высмеивают и дразнят, называя их „киловниками“ … Наоборот, победители пользуются общим почетом, а парень, унесший мяч, положительно становится героем дня…» [236].

Под поздними наслоениями можно выявить архаический слой. В нем ощутимо обнаруживаются элементы ритуального состязания, где борьба происходит действительно не «на жизнь, а на смерть», так как исходу ее придавалось определяющее значение для всего того отрезка времени, который отделяет это состязание от аналогичного в будущем году [237]. Такие моменты, как почет, особая слава победителям и унизительное положение, насмешки и презрение в отношении побежденных, происходят от донесенного из языческой древности представления о жизненно необходимом выигрыше в этом состязании. В языческие времена представление это было связано с культом предков, предки принимали невидимое участие в этой борьбе, а также аналогичные сражения происходили и между ними самими. И результаты этой борьбы представлялись решающими по влиянию на благополучие общины.

Второе, на что следует обратить внимание, это то, что различные формы поединков, борьбы составляют обязательный элемент ритуала проводов на «тот свет» стариков у народов Севера и др.

На масленице, ярче чем в других календарных циклах, проявляется характерное для календарной обрядности фарсовое изображение похорон. Ритуальные оргиастические действа в разных формах, и смех как основной элемент их, — неотъемлемая черта ритуала проводов на «тот свет» как у древних народов, так и у современных.

В масленичной обрядности обращают на себя внимание особенно ясно выраженные связи ее с потусторонним миром, с царством мертвых (не говоря уже о связанности ее с культом предков). На связи важнейших элементов масленичной обрядности с миром мертвых указывают моменты приготовления опары для блинов — основного ритуального масленичного кушанья, связанного, как известно, с культом предков, «…наши женщины — стряпухи изготовляют опару с особенными обрядами. Одни опару готовят из снега на дворе, когда взойдет месяц. Здесь они причитывают: „…месяц, ты месяц, золотые твои рожки! Выглянь в окошко, подуй на опару…“ Другие выходят вечером готовить опару на речки, колодези и озера,

---

236 Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 365, 366

237 Данное состязание имеет явственные аналогии с ритуальной борьбой в македонских русалиях. О функциях ее см.: Велецкая, Н. О новогодних русалиях. — В кн.: Славяне и Русь. М., 1968, с. 398—400; Аграрно-магическая основа и драматизация в традиционных святочных игрищах Македонии. — В кн.: РефератиXIIIКонгреса Савеза фолклориста Југославије уДојрану. Скопје,1968,с.108—111.

когда появляются звезды. Приготовление первой опары содержится в величайшей тайне от всех домашних и посторонних» [238].

Вероятно, приготовление опары из снега следует отнести за счет связей обряда с миром мертвых. Это подтверждается народным представлением об особой целительной, животворящей силе талой мартовской воды. Бесспорным свидетельством этих связей является приготовление ее при месяце (и звездах).

Важнейшим моментом для понимания функций масленичной обрядности является обычай прощания. В русской народной лексике сохранилось название последних дней масленицы «прощальные дни». Распространено название «прощеной день» — последний день масляницы.

«Прощание между родными и знакомыми происходит вечером. Прощаться приходят родные к **старшему в роде** (разрядка наша — *Н.В.*). В старые годы на прощанье приносили пряники. Прощаясь, говорили по обыкновению друг другу: «…прости меня, пожалуй, буде в чем виноват перед тобою». Прощание заключалось поцелуем и низким поклоном» [239].

Очень существенным представляется то обстоятельство, что «прощанье» следует непосредственно за вечерней, на которую сзывает «печальный благовест». Если вспомнить, что многие функции языческих святилищ перенесены были народной традицией на православную церковь и широко распространенный обычай церковного звона по покойнику, оповещающего селян (и космических предков) о кончине одного из односельчан, «прощание» следует рассматривать как рудимент одного из важнейших элементов ритуала, которому придавалось существеннейшее значение.

«Едва смолкнет церковный звон и отойдет вечерня, как по избам начинают ходить родственники и соседи, прося друг у друга прощения. Низко, до самой земли, кланяются крестьяне друг другу и говорят: „Прости, Христа ради, в чем я перед тобой согрешил“. — „Прости и ты меня“ — слышится в ответ та же просьба» [240].

Это описание еще более, чем приведенное выше, напоминает ритуальное прощание, составляющее один из заключительных эпизодов ритуала проводов на «тот свет» у народов Севера и др. [241]

Русинское название прощеного воскресенья «Пущанэ великое» [242] вызывает особый интерес в связи с высказанным предположением о том, что важнейшие проводы на «тот свет» связаны с весенним равноденствием и наиболее явственные отражения ритуала несет масленичная обрядность. Оно требует специального этимологического анализа; но, думается, и не специалисту в области лингвистики невольно напрашиваются ассоциации с древнерусским «пјшати, пјшаю». Если сопоставить разъяснения Срезневского о значении этого глагола: отправлять; пускать; бросать; посылать (приказывать идти) [243], можно полагать, что название «Пущанэ великое» несет в себе отражение важнейшего периода отправления предков на «тот свет» [244].

Западнославянская лексика также содержит красноречивые рудименты языческих проводов «на тот свет». Наименования «Smrtni nedel'a» у словаков, «popelecni» [245], «smetne,

---

238 Сахаров И.П. Праздники и обычаи, с. 166, 167

239 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 370.

240 Там же, с. 371.

241 Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов, с. 62.

242 Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья, с. 229.

243 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка, т. II. СПб., 1893—1903, с. 1743

244 По-видимому, «пущане» по воде в южнославянской «помане» — рудимент языческого ритуала отправления на «тот свет».

245 Или popelec — среда на первой неделе великого поста; название представляет особый интерес и нуждается в специальном этимологическом анализе в аспекте содержащихся в нем рудиментов кремации. Ср.: popel— пепел, зола, прах (Чешско-русский словарь. М., 1960, с. 468).

černa streda» у чехов несут явственные отражения ритуала, приуроченного к весеннему равноденствию. Вероятно, архаическое название «provodne nedeli» [246] несет отражение языческого отправления на «тот свет», приуроченного к радунице.

Масленичная, троицко-семицкая и купальская обрядности, как и новогодняя, пронизанная языческими аграрно-магическими ритуалами — заклятьями предстоящего урожая, содержат явственные следы отправления «на тот свет» предков-покровителей, дабы усилия потомков получить от земли источники существования не оказались тщетными.

Не менее существенно и то обстоятельство, что одним из самых значительных моментов масленичной обрядности в народной традиции считаются «проводы».

Если вспомнить, что «проводы» и «похороны» — идентичные понятия и происходят из древнерусского «проводити», встает вопрос об исторических корнях этого слова. Вопрос о лингвистических связях ритуала проводов «на тот свет» с похоронной обрядностью у славян — сфера исследований лингвистов. Мы лишь можем высказать предположение о существовании такой взаимосвязанности и отражении ее в славянской фразеологии.

Из приведенных выше описаний видно, что проводы в масленичной обрядности составляют кульминацию ее, обставляются самым торжественным образом, разыгрываются как проводы живого существа.

Ясно из них и то, что чучело масленицы означает людей — мужчину или женщину.

О том, что масленица представляет собой олицетворение, персонификацию, мы находим свидетельства и в устнопоэтическом творчестве. Функциональное назначение персонажа (куклы-чучела), а также сущность самого действа ясно выражены в словацких песенных сопровождениях выноса «Dedka» и «Могепу» на «Smrtnu nedel'u»:

…Mořena, Mořena,
Za kohos umrel'al
Ne za ny, ne za ny,
než za ty křesťany…

…Muriena, Muriena,
Za kohos umřela?
Za starého dedku
Čo má bradu riedku [247].

Отражение языческой персонификации масленицы сохранилось в детской причиталке, завершающей устройство снежных гор при «встрече» масленицы: «звал, позывал чесной семик широкую масляницу к себе в гости во двор. Душа ль ты моя, масляница, перепелиныя косточки, бумажное твое тельцо, сахарныя твои уста, сладкая твоя речь! Приезжай ко мне в гости на широк двор на горах покотаться, в блинах поваляться, сердцем потешиться. Уж ты-ль, моя масляница, красная краса, русая коса, тридцати братов сестра, сорока бабушек внучка, трех — материна дочка, кеточка, ясочка, ты де моя перепелочка! [248] Приезжай ко мне во тесовой дом душой потешиться, умом, повеселиться, речью насладиться. Выезжала честная масленица широкая боярыня на семидесяти семи санях козырных, во широкой лодочке, во велик город пировать, душой потешиться, умом повеселиться, речью насладиться… Ей-то семик бьет челом на салазочках… Как и тут ли честная масляница на горах покаталася, в блинах повалялася, сердцем потешалася. Ей-то семик бьет челом, кланяется, зовет во тесовой терем, за дубовый стол к зелену вину. Входила честная масляница, широкая боярыня, к семику во тесовой терем,

---

246 Ср. — проводим — проводить, сопроводить при погребении, похоронить (Срезневский И. И. Материалы…, т.II, с. 1513—1514).

247 Melicherčík A. Slovenský folklór. Bratislava, 1959, с. 87, 88 (курсив наш. — Н.В.).

248 NB: подчеркнутый символ предка.

садилась за дубовый стол к зелену вину. Как и она ль, честная масляница, душой потешалася, умом повеселялася, речью наслаждалася» [249].

Персонификацию масляницы отражает и поговорка «Масляница семь дней гуляет» [250].

Можно допустить, что поговорка отражает комплекс ритуальных оргиастических действ, которые составляли компонент ритуала проводов на «тот свет» (аналогично формам, известным у народов, придерживавшихся обычая). Основной объект разного рода оргиастических действ, вокруг которого они происходили, — «герой дня» — переосмыслился и перешел в поговорке на время отправления их.

Связи семика и масленицы отразились не только в устнопоэтическом и песенном творчестве, но и в народных представлениях, связанных с календарным обрядовым циклом. Из них можно вывести заключение о том, что семик в известной мере воспринимался как бы реминисценцией масленицы [251].

Для нас важны аналогии в семике и масленице, связанные с «проводами», т. е. мотивы умерщвления и погребения архаическими способами, сожжением и потоплением.

Важно отметить также аналогии в масленичной и троицко-семицкой обрядности, связанные с отдаванием почестей в разных формах (они с очевидностью выступают и в приведенной детской присказке под слоем устойчивых формул); элементы буйного веселья, сопровождаемого обильной ритуальной едой и хмельным питьем, находящиеся в полном соответствии с тем положением, в котором находятся предназначенные к умерщвлению у народов Севера, Океании и др.: от объявления предстоящего действа до свершения его проходит определенный, установленный период (у некоторых народов Севера около двух недель). В этот период в числе прочих действ немаловажное место занимают почести и пиршества. Ритуальное же веселье при «проводах» вызывает прямые ассоциации с проводами обреченной на умерщвление женщины в описанном В. Каллашем обычае похорон живых «стариков» [252] на острове Фиджи.

К этим основным элементам, свидетельствующим о том, что карнавальное чучело по происхождению своему восходит к ритуалу отправления на «тот свет» и представляет собой замену живого человека его изображением, можно было бы добавить и другие, менее существенные детали. Но и приведенных, представляется, достаточно для подтверждения высказанного положения.

В истории изучения масленичной обрядности по поводу происхождения и функционального содержания чучела и самой масленичной обрядности было высказано несколько различных гипотез и предположений [253]. Думается, что разноречия и недостаточная обоснованность в них происходят от того, что авторы не принимали во внимание ритуал проводов на «тот свет».

Для аргументации положения о функциональном назначении чучела в масленичной обрядности и генезисе его важно напомнить общий для истории ритуалов процесс замены отправляемых на «тот свет» изображениями их — чучелом, куклой и различными знаками, напоминающими очертания человеческой фигуры (антропоморфный крест, например) или взятыми из живой природы (куст и т.п.). Относительно славян, по свидетельству немецких источников XIII в., известно, что в дожиночных ритуальных действах живых людей заменили мужским чучелом [254]. Одним из наиболее показательных образцов является свидетельство

---

249 Сахаров И. П. Праздники и обычаи, с. 164, 165.

250 Там же, с. 172.

251 См. приведенные Далем материалы о масленице в его словаре.

252 Пределом земной жизни женщин считалось там 40 лет. Это невольно вызывает ассоциации с известной у разных народов поговоркой, в русском языке звучащей как «сорок лет — бабий век».

253 Систематизацию их см.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, гл. VI.

254 Václavik A. Výroční obyčeje a lidové uměni. Praha, 1959, c. 167.

античных источников о замене стариков, бросаемых по обычаю в Тибр, их тростниковыми изображениями. Вот что сказано по этому поводу у Флакка: «Некогда шестидесятилетних стариков (sexa-genaries) сбрасывали с моста… Перестали с приходом Геркулеса, но из уважения к древнему обычаю решили по-прежнему бросать в Тибр тростниковые изображения людей» [255].

Название их — аргеи — В. В.Миллер связывает с культом предков.

Эти тростниковые фигуры в сущности аналогичны славянским чучелам из соломы, но славянские куклы по оформлению более архаичны: они как знак изображаемого предмета оформлены более реалистично благодаря одеваемой на них женской или мужской одежде, украшениям и т. п. Особенно большой интерес в этом смысле представляет «vysoka žena» моравской Валахии [256]. Оформление этого чучела, фигурирующего в завершающих масленичные игрища действах, сохранило архаическую символику: перед нами не дряхлая, немощная старуха, а стареющая, но еще полная жизненной энергии пожилая женщина.

Рассмотренные материалы приводят к заключению о том, что важнейшие действа, связанные с ритуалом проводов на «тот свет» у языческих славян, приходились на период весеннего равноденствия, т. е. на традиционную масленицу. Это становится понятным, если принять во внимание, что масленица, приходящаяся обычно на начало марта — конец февраля, по своим календарным срокам приходится на начало языческого Нового года, исчислявшегося с марта. Как известно, новогодняя обрядность считается определяющей течение всего года, и естественно было в числе прочих продуцирующих действ отправление к могущественным покровителям на «том свете» для гарантии благополучия общины надежных представителей ее.

Катание с гор на маслянице является, по всей видимости, трансформированным рудиментом языческого отправления на «тот свет». Традиционная масленичная обрядность отражает и разновидности в формах: спуск с гор, холмов на лубе или санях в овраг или замерзший водоем (весной при таянии трупы уносила полая вода); оставление на горе или ритуальное умерщвление, вероятно, и с сожжением. Соображения эти могут быть подтверждены дополнительными данными календарной и похоронной обрядности.

В этом смысле большой интерес представляет моравское масленичное игрище «pohřebeň». Главное действующее лицо его — «pohřebeň» обходит деревню с окриком «pohřebeň, starй baby na hrebeň!».. В ответ в него бросают горшки с золой [257]. Под поздними драматизированными наслоениями [258] в нем проявляются рудименты ритуала отправления на «тот свет» посредством сожжения, в том числе и на горах. Зола, уголь, как известно, в похоронной обрядности (и имитациях ее в календарных действах) несут функции знака трупосожжения. То обстоятельство, что «pohreben» в качестве персонажа масленичного ряжения является пережиточной формой отправителя ритуала проводов па «тот свет», проявляется в наименовании его, в наличии специальных отправителей ритуала умерщвления «стариков» у гуцулов (называвшихся «добівачі»), в таких атрибутах маскировки его, как цеп (как известно, символ смерти наравне с косой и характерный знак маски ее). Особенно показательна форма словацкой разновидности этого вида ряжения: «Voubravбch konaly obchuz ku dve masky „hřebenбŕu“, s nimiž chodil rovnež obřadnнk prevlečenэ za „babu“. Masky „hřebenбŕu“ byli oblečenэ ve slame, hrachovinй a obtočenэ povnisly [259]. Zacernili si tvare, v rukou nosili slamenй cepy, jimž prohбnйly po dedine dйti» [260]

---

255 цит. по; Каллаш В. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. — ЭО, 1889, кн. 1—3, с. 136, 137.

256 Tomeš J. Masopustní, jarní a leíní obyčeje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972, s. 36, ris. 14

257 Tomeš J. Masopustní, jarní a leíní obyčeje…, с. 44.

258 Велецкая Н.Н. Из истории славянской весенней обрядности. — МФ, 1973, бр. И, с. 49, 50.

259 Перевясло, соломенный жгут.

260 Tomeš J. Masopustní, jarní a leíní obyčeje…, с. 45

Такие элементы, как соломенный цеп, которым гонят детей по деревне, солома и стебли гороха как материал костюмировки, свидетельствуют о длительнейшей трансформации ряжения, а также о связанности его с аграрно-магическими функциями. Вымазанные золой лица и цеп являются знаками принадлежности персонажей к миру смерти, «baba» же является знаком, определяющим функциональное направление действий основных персонажей этой формы ряжения. Первоначальное функциональное содержание карнавальных персонажей «pohřebeň» «hřebe-nař» позволяет понять и сопоставление их с «добивачами», память о которых сохранилась в народной традиции гуцулов.

Косвенным подтверждением существования специальных отправителей ритуала, кроме персонажей в календарных действах и летописных свидетельствах, служат «послы смерти» в народных представлениях и в древнерусской обрядности.

Моравско-словацкое ряжение содержит весьма существенные элементы для ретроспективного анализа языческого ритуала проводов на «тот свет». «Персонажи масленичных обрядовых действ, которых в Моравской Валахии и соседних районах называли „pohřebenaři“, „hřebenaři“; а в народе обычай назывался „na hřebeň“, развивались в многообразные формы, которым, однако, присущи определенные общие признаки. Прежде всего, это использование соломы как главного материала маскировки, общим является и использование огня, воды, кочерги и цепа» [261]. К соображениям о функциональном содержании знаков, определяющих сущность этого ряжения, такие элементы, как огонь, вода и кочерга, являются дополнительным, убедительным доводом. Особенно же важно само название обычая, в котором содержится указание на основное место отправления главного действа языческого ритуала. По-видимому, игрище в драматизированной форме отражает языческий ритуал отправления на «тот свет» с гор, холмов разными средствами — сожжением, потоплением, закалыванием мечом торжественно приведенных из селения «послов к предкам». О возрасте, а главное, общем состоянии их, красноречивее всего свидетельствует восшествие их на высоты после отправления длительного комплекса ритуальных действ, также требующих немало сил.

Что же касается гор, они в представлении язычников были связаны с космическим миром богов и обожествленных предков и составляли один из основных элементов переправы в «вечный мир». Обычай отводить (или относить) «стариков» на вершины гор и оставлять их там (или умерщвлять, сбрасывать) свойствен древним народам индоевропейского происхождения. Свидетельства содержатся в Авесте [262], а также в преданиях горных таджиков [263] и адыгейцев, в среде которых сохранились не только легенды, но и название горы «Скала стариков», с которой их сбрасывали в горную реку [264].

По-видимому, похороны на горах содержат реминисценции этого обычая. Видевдат (как известно, поздняя часть Авесты) предписывал древним зороастрийцам выставлять покойников на вершинах холмов [265].

Похороны на горах у древних славян нашли отражение в известных летописных свидетельствах:

под 882 годом — «…и оубиша Аскольда и Дира, несоша на гору и погребоша и на горе…»;

под 912 годом — «…Умре Олег, и., несоша и, и погребоша на горе…» [266]

Обычай похорон князей, родоначальников, героев и им подобных выдающихся личностей

---

261 Tomeš J. Masopustní, jarní a leíní obyčeje…, c. 45

262 Раппопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1970, с 28.

263 Кисляков Н.А. О древнем обычае в фольклоре таджиков. — в Кн: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 71—82.

264 Плоское Ф. Лазаревское взморье. Краснодар, 1967, с. 77

265 Раппопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма, с. 7.

266 ПСРЛ, т. I. Л., 1926, с. 10—16.

«на Горе», а не «на Подоле» в древнем Киеве, по-видимому, содержал в себе, кроме отдания последних земных почестей, также и функции приобщения к бессмертию, к сонму обожествленных предков, находящемуся подле богов. Связи представлений о горах с представлениями о космическом мире богов и предков-покровителей явственны в древнеиндоевропейской и античной мифологиях [267], и реминисценции их улавливаются у славян [268].

Для ретроспективного анализа ритуала проводов на «тот свет» существенны танцы с мечами (или саблями): западнославянские «na konope» «conopice» и др., составлявшие элемент масленичных ритуальных действ (в сопоставлении с танцами с мечами сербских «кральиц» и македонских русалиев). Для них характерны высокие прыжки, подпрыгивания; трактуются они обычно как действа, продуцирующие высокие злаки, хороший урожай их. Вероятно, такое осмысление их является вторичным или второстепенным. По-видимому, эти танцы, как и танцы с мечами в новогодних и весенне-летних русалиях, содержат трансформированные рудименты ритуала проводов на «тот свет». Основное предназначение максимально высоких прыжков составляла символизация направленности в космический мир, т. е. они являются своего рода магическим знаком предназначенности ритуала.

Как для понимания функционального назначения ритуала отправления на «тот свет», так и функций мечей в танцах с мечами, существенное значение имеет обычай гетов: «Каждые пять лет геты посылают… вестника, выбранного по жребию, с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время. Посылают же вестника они так. Выстроившись в ряд, они держат наготове три метательных копья, другие же хватают вестника к Салмоксису за руки и за ноги и затем подбрасывают в воздух, так что он падает на копья». Обычай этот Геродот связывает с верой гетов в бессмертие: «посланники» не умирают, а отходят к обожествленному предку — Салмоксису».

В связи с этим возникает предположение о том, что отражения поздних, деградировавших форм языческого ритуала отправления на «тот свет» содержатся в трагическом оттенке поговорок «жребий пал», «как ограшенный» (употребление их в описательном значении для русской народной традиции не характерно). По-видимому, одной из форм трансформации ритуала, стадиально предшествующей замене человека знаком, которые, по-видимому, долгое время сосуществовали, являются разновидности выборочного и эпизодического отправления ритуала, одной из которых была жеребьевка, сосуществовавшая, очевидно, с такими формами, как потопление в засуху самого старого в селении и т. п.

Заключительные действа масленичной обрядности западных славян содержат красноречивые аналогии рассмотренным выше рудиментам ритуала отправления на «тот свет». Наиболее показательны из них: название заключительного обхода деревни «pod sable» в Моравской Валахии, где в число ряженых входили мужики, переодетые женщинами, и парни с «саблями», а деревянный вертел составлял обязательный предмет реквизита; существенную роль в их действах играли танцы и подскоки с саблями; наименование заключительного действия «Sablovani» или «Podsablovani». Вызывают ассоциации с прощеным воскресеньем похороны «basa» (буквально — контрабас) или «bar-bory»: они содержат явные аналогии с «похоронами масленицы» (зимы и т.п.). Это прежде всего пародирование церковных похорон, символика которых указывает на те же формы «предания смерти живого существа», по выражению Проппа, что и в других славянских ритуалах: «kostelnik» обрызгивает всех вокруг себя мокрой метлой; лежащего на доске или носилках обливают водой и т. п. И.Томеш отмечает, что эти действа содержат рудименты обрядового уничтожения чучел и масок [269], а А.Вацлавик совершенно справедлив во мнении, что в сожжениях чучел или соломы следует

267 Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976, с. 75—83.

268 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.

269 Tomeš J. Masopustní, jarní a leíní obyčeje…, c. 44

видеть не символы смерти или зимы, а какую-то форму языческого похоронного обычая [270].

Важные для ретроспективного анализа рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в масленичной обрядности данные содержатся в мелодической структуре масленичных песен. Как известно о соотношении музыки и текста в фольклоре, большая устойчивость архаики характерна именно для мелодий, напевов. «Календарные мелодии пережили былую функцию включавших их обрядов… Собственно масленичные напевы, исполняемые во время встречи и проводов масленицы, во время катаний с гор, поражают своим звучанием, … ибо трудно предвидеть, что веселые, насмешливые, подчас озорные тексты могут звучать так серьезно и даже драматично, напряженно, властно… Напевы звучанием напоминают похоронные плачи… Наличие танцевальных (хороводных) структур в напряженно драматических масленичных напевах, использующих звукоряды похоронных плачей, само по себе симптоматично. Оно позволяет задуматься о …былой обрядности, ныне забытой… Самые „похороны“… включают комплекс различных действий — шествие ряженых, когда шумит вся толпа, кто во что горазд: кто плачет, кто воет, кто хохочет… В песнях сохранились древнейшие мотивы о том, как масленицу с приговорами и песнями закапывали в снег или в яму… Известно ведение хороводов на масленичной горке…» [271]

Таким образом, в традиционной масленичной песенности синтезированы основные элементы языческого ритуала: шествия, круговые танцы, прощальные оплакивания, оргиастические действа.

Самые названия «масленица», «masopust» [272] представляются результатом процесса трансформации ритуала — от архаичнейших форм его — ритуального вкушения предков — к символическим формам замены живых существ знаками. Как известно, масло наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа. Обилие масла как обязательного компонента ритуальной еды, масло как один из знаков в реквизите, открывающем масленичную процессию; живой бык на санях как персонаж масленичных игрищ; маски животных, одевание шкур, шуб вверх мехом, заворачивание в шерстяные мохнатые предметы персонажей карнавала [273] в сочетании с запретом мясной еды представляется наглядным свидетельством постепенной трансформации языческого ритуала проводов па «тот свет» от самых архаических форм его к традиционным драматизированным игрищам, в значительной мере утратившим ритуальные функции и превратившимся в развлекательные праздничные увеселения. Не следует забывать, что аналогии календарных праздников народной традиции с языческими могут быть лишь весьма условны. Драматизированные календарные действа развлекательного характера нередко имеют ритуальную языческую основу не только не развлекательного, но самого драматичного характера. Память об этом подспудно сохраняется в народной традиции, о чем свидетельствует хотя бы полесское восприятие Ивана Купалы.

В весьма отрадном современном явлении — выходе в свет различных работ по традиционной календарной обрядности — проявляется односторонняя тенденция представлять традиционные календарные ритуалы как искони праздничные. При обращении к языческой основе их почти не оговаривается того существенного обстоятельства, что праздничный характер приобретается многими из них в процессе трансформации, сам же языческий ритуал, на основе которого сформировались обрядово-драматические действа в традиции современных народов, был по своей сущности самого драматического свойства.

Как известно, христианство впитало в себя многие элементы языческого мировоззрения и ритуалов, приспособившись к привычному для язычников обрядовому циклу. Возможно, что

270 Vaclavik A. Vyročni obyčeje a lidové uměni, c. 130

271 Земцовский И.И. Мелодика календарных песен, с. 7, 66, 67, 73, 74

272 Позднейшее происхождение известных нам названий масленицы отмечено Д. Фрезером («Золотая ветвь», т. III. М., 1928, с. 29 и др.)

273 Шерсть, как известно, наряду с маслом, — символ, заменяющий животное, знак его.

католическая «пепельная среда» представляет собой, в сущности, одну из разновидностей пережиточных форм ритуала отправления на «тот свет»: посыпание головы пеплом в церкви в знак отпущения грехов по окончании карнавала в первый день поста могло возникнуть на почве приспособления Христианской церковью символики языческого обычая. Церковное действо может быть сопоставлено в этом смысле с символикой пережиточных форм ритуала в народной традиции, таких, например, как забрасывание горшками с золой прошлых отправителей действа в игрищах «роп-гевеп» или замена символами прошлых ритуальных действ в «помане», с одной стороны, и превращением в церковные реликвии палиц, служивших в старину орудием отправления ритуала, — с другой. Не исключено, что и великий пост, наступающий вслед за масленицей, в какой-то мере явился следствием воспринятого христианством траура по отправленным на «тот свет». Это предположение, высказанное лишь с некоторой долей вероятности, нуждается в специальном исследовании, как и многие еще вопросы восприятия христианством языческих ритуалов, формы и степени трансформации их на протяжении истории. Существенными в этом смысле представляются наблюдения Л.А.Ельницкого о взаимосвязях византийских брумалий и римских сатурналий, где показаны конкретные формы приспособления византийской христианской церковью привычных языческих ритуалов в начальный период ее истории к христианским календарным празднествам [274].

Показательна в этом смысле христианская Пасха. Положение о связи Пасхи с лунным календарем и языческими корнями, восходящими к древневосточным цивилизациям, к культам умирающего и воскресающего божества, хорошо известно. Анализ народной обрядности, связанной с этим праздником, склоняет к заключению о том, что трансформация ритуала отправления посланцев в обожествленный космос в символические формы его сыграла здесь свою роль. Основные ритуальные предметы — куличи, яйца — являются красноречивыми знаками, где слились стадиально различные формы ритуала. Так, куличи являют собой одну из форм знаковой замены живых людей символами. Показательна в этом смысле их форма, сочетающая в себе символику космического столпа и знака человека. Ярче же всего символическое отображение ритуала проводов на «тот свет» нашло в изображениях на пасхальных яйцах — писанках, где возрастные признаки человека сочетаются с ритуальным убранством, космической направленностью и символикой вечного возрождения. В самом большом празднике наиболее гуманной из религий торжество в связи с претворением одного из самых варварских обычаев в символические формы чествования предков нашло ярчайшее выражение.

ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

При изучении славянских древностей, как и протославянских, похоронную обрядность, так же как и календарные ритуалы похоронного характера, не принято ставить в связь с языческим ритуалом проводов на «тот свет». Лишь Д.К.Зеленин, В.Я.Пропп и В.Каллаш обратили внимание на некоторые аналогии. Изучение этого ритуала показывает, что воздействие его на традиционную похоронную обрядность имеет многообразные проявления, хотя и сам обычай находился, разумеется, в рамках существовавшей в данное время похоронной обрядности.

Роль ритуала проводов на «тот свет» в истории славянской похоронной обрядности вызывает круг вопросов, из которых следует выделить самые основные.

1. Связи форм и способов погребения умерших противоестественной смертью с формами ритуала проводов на «тот свет» при признаках старости.

2. Взаимозависимость архаических форм погребальной обрядности — таких, как похороны на горах, в лесу, у источников, на болоте, на раздорожьи, а также действ, содержащих рудименты кремации, с этим ритуалом.

3. Связи ритуального калечения трупов, проявляющиеся в похоронной обрядности в таких

---

274 Ельницкий Л.А. Византийский праздник брумалий и римские сатурналии. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 345, 346.

обычаях, как пробивание колом колдунов, отрубание головы «заложным» покойникам и т. п., с формами ритуального умерщвления при признаках старения.

4. Соотношение форм похоронной тризны с ритуалом проводов на «тот свет».

Основной предпосылкой в разработке этих вопросов является положение о воздействии на традиционную похоронную обрядность языческих представлений о загробном мире, о душе, о связях мира живущих на земле с потусторонним миром, с одной стороны, связях культа предков с аграрными культами — с другой.

Функциональное содержание многих архаических элементов погребальной обрядности находится в той или иной зависимости от ритуала преждевременного умерщвления при признаках старости. Установление генетических связей с ним в календарных ритуалах, связанных с культом предков и аграрными культами, дает точки опоры в реконструировании форм языческой похоронной обрядности, не получивших ясного отражения в средневековых источниках, и раскрытии их функций.

Для понимания сущности архаических форм погребения у славян первостепенное значение имеет традиционное представление о двух типах смерти: 1) смерть естественная; 2) смерть противоестественная.

С этим представлением связано принципиальное различие в народной традиции двух типов покойников: «чистые» и «нечистые» (так называемые «заложные» у русских).

Анализ этих представлений — предмет специального исследования, очень важного для изучения ритуалов, связанных со смертью, с генезисом форм похорон покойников, с культом предков.

В данном исследовании важно выявить характер этих представлений и роль, какую они сыграли в языческой похоронной обрядности славян и трансформации ее в христианскую эпоху.

Наиболее отчетливое выражение получило это представление в двух типах погребения: умерших естественной смертью и смертью противоестественной.

Так как у славян представления такого рода и связанные с ними формы обрядности сохранились в пережиточном состоянии в виде рудиментов языческих ритуалов, для анализа их целесообразно обратиться к рассмотрению аналогичных явлений у народов Севера.

Наглядно обнаруживается различение двух типов смерти и происходящие из него разные способы погребения, например, у чукчей.

Умерших естественной смертью покойников чукчи сжигают.

Стариков же, ритуально умерщвленных, хоронят в земле или среди камней. При этом следует иметь в виду положение, особенно важное как для понимания сущности различения двух типов смерти и связанных с ними разных видов погребения, так и функционального содержания ритуального умерщвления стариков: ритуально умерщвленные считаются покровителями семейства [275].

Реконструкция форм ритуала умерщвления при признаках старости у древних славян дает возможность понять генезис архаических элементов славянской похоронной обрядности и трансформацию их на протяжении ее истории.

Как глубоки, как далеки по своей протяженности генетические связи между ритуалом проводов на «тот свет» и похоронной славянской обрядностью, ясно свидетельствуют многочисленные аналогии.

Похороны в лесу, под деревьями, у источников, у русских старообрядцев сохранявшиеся до недавнего времени, по всей видимости, генетически связаны с ритуалом отправления в мир предков в лесу, под деревом, бросанием в водоемы и т. п. Аналогия представляется особенно убедительной при сопоставлении старообрядческих могил, расположенных под деревьями в глухом лесу, с сербскими преданиями об умерщвлении стариков (когда сыновья относили отцов в лес и ставили под деревом, чтобы нанести последний удар, или оставляли там на произвол судьбы).

Особенно важно значение языческого ритуала проводов на «тот свет» для понимания

---

275 Зеленин Д.К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов, с. 64, 65.

генезиса форм погребения «заложных» покойников. Анализ их способов показывает, что архаические их формы восходят к ритуалу преждевременного умерщвления при признаках старости. Сравнительное изучение их приводит к заключению о том, что в процессе трансформации языческой похоронной обрядности формы ритуала, характерного для умерщвления в старости, были перенесены на покойников, умерших насильственной смертью, вызванной теми или иными внезапными причинами, т.е. умерших смертью противоестественной.

Умерших неожиданно от какого-либо несчастного случая — убитых грозой, утопленников, убитых вдали от дома при неизвестных обстоятельствах и т. п. — хоронят не на общем кладбище, а бросают в глубокий овраг, в болотную трясину, хоронят в лесу, возле дорог, на меже. Особенно строго соблюдался этот обычай в отношении самоубийц.

Формы и способы похорон умерших противоестественной смертью у славян систематизированы Д.К.Зелениным [276]. К исследованию его в фактологической части могут быть добавлены лишь детали, не имеющие принципиального характера и не добавляющие существенного к данной Д.К.Зелениным систематизации. Что же касается анализа функциональной стороны вопроса, то она органически связана с аграрно-магическими представлениями и культом предков. В функциональном содержании их, пожалуй, с наибольшей ясностью раскрываются проявления в похоронной обрядности связей культа предков с аграрными культами. Здесь следует обратить внимание на полное соответствие архаических форм похорон умерших противоестественной смертью с языческим ритуалом проводов на «тот свет» у древних славян.

Итак, трупы умерших противоестественной смертью сжигали, бросали в омут или в болото, в глубокий овраг (следует заметить, что для восточных славян это особенно характерный способ обращения с «заложивши» покойниками); хоронили в лесах, на перекрестках дорог, в поле. То есть формы погребения их повторяют ритуал проводов на «тот свет». В то же время соответствуют они и формам «похорон» знаков, символизирующих (заменяющих) человека в календарных ритуалах: чучело, куклу, птицу, березку, ветку, колосок и т. п. бросают в воду, сжигают, оставляют в лесу, кидают в овраг, зарывают в поле или на перекрестке дорог.

Объяснить это можно следующим образом. По мере трансформации ритуала отправления «стариков» на «тот свет» в символические формы формируется представление о двух видах смерти — естественной и противоестественной. На умерших противоестественной смертью переносятся частично формы ритуального умерщвления в силу происшедшего переосмысления представлений о насильственной смерти как противоестественной. Если прежде ритуально умерщвленные предки воспринимались как покровители общества, то трансформация обычая ведет к переосмыслению представлений об умерших преждевременной смертью. Противоестественная смерть начинает восприниматься как нечто стоящее в противоречии с обычным течением жизни общества, как нарушение ее, таящее опасность. Если прежде, в пору жизни обычая, отправлявшиеся к обожествленным предкам воспринимались как благодетели, ушедшие в «иной мир» для блага и процветания общества в целом и их непосредственных потомков в частности, и в честь их производились установленные культовые действа, то с прекращением обычая к умершим противоестественной смертью, самоубийцам в особенности, отношение становится прямо противоположным. Самый факт противоестественной смерти начинает восприниматься как угрожающий обществу прежде всего стихийными бедствииями. Прах умерших преждевременной противоестественной смертью воспринимается как нечто наносящее оскорбление культу предков-покровителей, а также оскверняющее землю.

Перенесение форм и способов ритуала отправления на «тот свет» на умерших противоестественной (т.е. также преждевременной) смертью — закономерный процесс, находящийся в соответствии с общим ходом переосмыслений явлений культуры в народной традиции на протяжении ее истории.

---

276 Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии, вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; он же. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. — «Известия Академии наук». Пг., 1917

Похоронную обрядность принято относить к семейной обрядности; однако безоговорочно это так лишь в отношении современных славян. В языческой погребальной обрядности социальный момент играл существеннейшую роль. Характерно восприятие смерти не как узкосемейного, а общественного явления. Вопрос требует специального исследования. Из рудиментов языческого восприятия смерти как явления социального, сохранившихся в народной традиции славян, особенно существенны:

а) оградительные меры, направленные на предотвращение воздействия смерти на окружающее;

б) прекращение всех работ;

в) общественные собрания возле покойника.

Меры и магические средства, применявшиеся в селении для нейтрализации губительной силы смерти, широко распространены у славянских (и других европейских) народов. При всем разнообразии форм в целом они однотипны: это преимущественно магические действа, связанные с предохранением урожая, зерна, скота, жизнеспособности людей. Так, полагалось шевелить, просеивать зерно, «чтобы не мертвело» (после сева, когда зерно в земле, где смертоносное воздействие ему не угрожает, в этом не видели необходимости); не проносить покойника через поле; не сажать наседку на яйца; ставить на пороге дома топор, острие его направив в сторону поля; выливать воду, простоявшую ночь; чертить кресты чесноком на всех стенах дома; не прикасаться к покойнику сеятелю, садовнику, пастуху, молодым, не подходить беременным и т.п. [277] Обычай прекращать работы в селении в момент известия о смерти до завершения погребальных действ встречался в глухих горных местностях Карпат еще в конце XIX в [278]. Пережитки этого обычая держались среди русских и белорусов, а также в Славонии в середине XIX в [279].

Рудименты языческих погребальных оргий прослеживаются у всех славян, наиболее же архаические элементы их — у карпатских горцев, хорватов, украинцев Подолии и Пряшевщины, словаков и сербов.

Общественные собрания вокруг покойников известны у разных славянских, а также у других балканских и европейских народов. Отличия в формах в значительной мере определяются степенью сохранности языческого слоя. Самые архаические формы зафиксированы у карпатских горцев («свічінэ», «посижінэ»). Наиболее близкие аналогии прослеживаются у хорватов и румын. Сравнительный анализ с пережиточными формами их у сербов, словенцев, словаков, поляков, а также у неславянских народов Европы позволяет установить характер этих собраний и понять их назначение и место в погребальном комплексе. В них выявляются следы восприятия смерти одного из жителей селения как общественного события. Обычай карпатских горцев предписывает собираться на них всем селением (рудименты этого обычая прослеживаются и у хорватов). Анализ материалов, зафиксированных в Карпатах, Прикарпатье, Хорватии, Румынии, сопоставление их с западнославянскими, а также с материалами некоторых неславянских народов Европы (угро-финских в особенности) позволяет проследить общий процесс облечения языческих собраний возле покойника в Христианскую оболочку, смены элементов ритуала, а также форм ритуальных оргий. Это в свою очередь дает возможность понять первоначальный характер явления там, где оно сохранилось лишь в пережиточных формах, и установить типологичность его в целом. Обычай сходиться со всего села со свечами на моленье в дом покойника восходит к языческим общественным собраниям. Об этом свидетельствует обычай петь на них духовные песнопения с заметным налетом фольклорной традиции (сменившие ритуальные языческие); угощенье с хмельным питьем как обязательным элементом; тенденция к замене игр на «свічінэ» (куда

277 Богатырев Л.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья, гл. IV; Słownik folkloru polskiego. Pod. red. Krżyżanowskiego. Warszawa, 1965, c. 321.

278 Кузеля З. Посижінэ I забави при мерци в украиньским похороннім обряді. — В кн.: Записки наукового товариства, їм. Шевченка, т. CXXI. Львів, 1914, с. 151—196

279 Arkiv za povestnicu Jugoslavensku, kn. II. Zagreb, 1852, s. 364 (далее — Arkiv…)

также сходятся со свечами) духовными песнопениями в Прикарпатье [280]; аналогии в формах, сменивших похоронные игры в Карпатах (игра в карты, рассказывание сказок и быличек, имеющих тенденцию рассмешить слушателей, перебранки с драчливостью между стариками) с формами их в тех местностях Хорватии, где игры исчезли или, став функцией молодежи, сочетаются с моленьем и духовными песнопениями [281]. Социальный характер явления особенно очевиден в вариативности собраний у карпатских горцев, в значительной мере определяющейся общественным положением покойника: при смерти известного, значительного лица сходились со всей округи.

Для собраний возле покойника у карпатских горцев, а также для аналогичных собраний в Подолии и глухих горных местностях Хорватии характерна атмосфера бурного веселья. Рудименты его улавливаются и у сербов [282].

Вопрос о соотношении ритуального оплакивания покойника и ритуальной оргии в древнеславянской погребальной обрядности еще не вполне ясен. Для выяснения его существенно установление хорватского обычного права: со второго дня после смерти до выноса на кладбище причитание прекращается [283]. В этот период происходят ритуальные оргии. Сравнительный анализ данных, зафиксированных в народной традиции карпатских горцев, хорватов, украинцев Подолии, сербов, сопоставление их с данными о пережиточных формах общественных собраний возле покойников у западных славян, неславянских народов Европы и свидетельствами средневековых письменных источников позволяет установить основные элементы языческих оргиастических действ: смех, хмельное питье, музыка, песнопения, танцы, игры, сексуальная свобода. Все они имели форму, строго определенную ритуалом.

Вино или пиво, причем в изрядном количестве, было принадлежностью собраний возле покойника у карпатских горцев. Хмельные напитки составляли характерный элемент хорватских собраний. Для понимания функции его интересно наблюдение В. Модрушича «Pie se to bes obzira,… kao da je pir» [284]. Рудименты обычая прослеживаются у украинцев, кашубов (угощение водкой на вечерних собраниях в доме покойника) [285], а также у венгров и других европейских народов (пиршество с играми перед похоронами) [286].

Что касается музыки, игра па трембитах служит знаком схождения на «свчіинэ» у гуцулов; музыка (также и на фуярах, рожках, сопелках) продолжается там до утра (перемежаясь с духовным пением, чтением псалтыря и другими молитвенными действами). Характерна музыка и для неславянских народов Европы, например для румынских собраний возле покойников. Обычай карпатских горцев оповещать о смерти игрой на трембите имеет языческую основу. Оповещение селения о смерти одного из жителей его колокольным звоном восходит к языческой погребальной обрядности.

Ритуальное пение возле покойника, по-видимому, состояло из нескольких разновидностей. Одну из форм его составляло мелодическое сопровождение танца [287]. Функции

---

280 Кузеля З. Посижінэ І забави при мерци…, с. 111, 117.

281 Lang M. Samobor. — In: Zbornik za narodni život i običaje juž-nich Slavena, kn. XVIII, sv. 1. Zadr, 1915, c. 129—150.

282 Чајкановић В. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924, с. 41; Животсрба сељака. Написано М. В. Миличевић. Београд, 1894, с. 341.

283 Odgovori na njeka pitanja društva na povestnicu j starine jogo-slavenske. Od. B. Modrušica. —In: Arkiv…, kn. VII, 1863, s. 279.

284 Arkiv…, kn. VII, s. 279.

285 Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921, c. 206—210.

286 Кузеля З. Посижінз і забави при мерци…, с. 209.

287 Ср.: Зечевић С. Игре нашег посмертног ритуала. — В кн.: РадХІконгресса Савеза фольклориста Југославије. Загреб, 1966.

пения как одного из способов ублаготворить покойника также могли сыграть роль в формировании репертуара ритуальных песнопений (ср. обычай петь любимые песни покойника на похоронных играх марийцев) [288]. Для понимания сущности ритуального пения возле покойников существенны хорватские материалы из Меджимурья и с острова Крк [289]. Анализ «Sestokrilac» показывает, что они являются рудиментом ритуальных песен, функция которых — прощальные песнопения от лица покойника, обращение к оставляемому им обществу: «Vosce neka vain govorim draga bratio moja i sestre moje i susedi i prijateli rnoje. Vi ste me oplakali i ozalovali». В них звучат мотивы опасения перед неведомым путем в иной мир и предстоящими душе испытаниями, просьбы не забывать, заботиться о могиле и т.п. Не меньший интерес представляют «spricavanja» из средневекового Загреба: в них содержатся также и прощальные обращения к земной природе, к солнцу, месяцу, звездам.

Песни эти имеют явственные аналогии с русским обычаем «прощания с землей и вольным светом», соблюдавшимся в глухих деревнях до XX в. чувствующими приближение смерти стариками. По описанию очевидца, «…больного старика повели под руки на поле; на своем жаребье стал на колени и с крестным знаменем положил 4 земных поклона на все четыре стороны; поднявшись, сказал: „Ну, теперь несите меня в перед“, т. е. в избу на лавку, в передний красный угол. Прощаясь с землей, говорят: „Мать сыра земля, прости меня и прими!“, а со светом: „Прости, вольный свет-батюшка!“ [290] По всей видимости, и этот обычай, и «Sestokrilac» и «Spricavanja», следует рассматривать как рудименты языческих проводов на «тот свет», составлявшие один из заключительных эпизодов ритуала. Ритуальные песни дошли до нас в христианской оболочке (в форме духовных песнопений). Естественно, что по ним можно судить не столько о форме, стиле и составе песнопений язычников, сколько о сущности их содержания. О том, что явление это не носило узко локального характера, свидетельствуют духовные песни, певшиеся возле покойника у словенцев, у западных славян, у немцев и др. [291] О том, что похоронные песнопения составляли элемент языческого погребального ритуала, свидетельствует описание похорон «русса»: невольница перед смертью поет длинные прощальные песнопения» [292].

Песнопения возле покойника представляют интерес и в том отношении, что в них отражается языческое восприятие его как реально воспринимающего действия собравшихся, восприятие его как участвующего в происходящем. Тут проступают соприкосновения с аналогичным мотивом в причитаниях. Так, в украинской причети, в целом менее разработанной в образно-художественном отношении, нежели севернорусская или южнославянская и более устойчиво сохранившей пласт древних верований, в безыскусной форме, какая не дает оснований для отнесения выраженных в плаче мотивов всецело за счет художественной разработки образов, дочь обращается к лежащей в гробу матери: «Моя матынько, порадь, шо мины пыкты та варыты и чим твойих… гостей гостыты». Отражается в причитаниях и представление о том, что умерший радуется большому стечению людей, пришедших на прощание с ним: «Подывись, … ты як жив був, до тебе ридко хто прыйде, а тыпер устань и подывись, якого народа коло тебе быгацько» [293].

---

288 Сообщение Акцорина наVIIМеждународном конгрессе антропологов и этнографов («Труды МКАЭ», т. 6. М ., 1969, с. 70).

289 Пользуюсь случаем выразить профессору Н. Бонифачичу глубокую благодарность за любезно присланные материалы из егоархива.

290 Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — ЭО, 1914, № 3—4, с. 88

291 Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe…, с. 206—210 и др.

292 Ковалевскай А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана об его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, абз. 112.

293 Малинка А. Н. Малорусские обряды, поверья, заплачки при похоронах. — ЭО, 1898, № 3, с. 96, 97.

Песнопения как значимый элемент погребального ритуала восходят к общеиндоевропейской древности. Это явствует из сопоставления славянских материалов с гимнами Ригведы. Они не только содержат свидетельства того, что песнопениями сопровождались важнейшие моменты ритуала, но и дают ключ к пониманию основных их функций, а также сферы исполнителей. Особенно важен в этом отношении гимн «Разговор мальчика и умершего отца»:

…За колесницей, которую…
Ты покатил впереди вдохновенных,
Катилось вслед песнопение:
Отсюда оно перенесено на корабль…
Это обиталище Ямы…

Дуют в его флейту,
Он украшается хвалебными песнями [294].

Важнейшим элементом комплекса ритуальных действ на общественных собраниях вокруг покойников являются игры. Именно в них связи культа предков с аграрными культами проявляются с особенной явственностью. Под слоем длительной трансформации и драматизации в похоронных играх раскрывается языческий пласт, генетически восходящий к праславянской эпохе. Для понимания функционального содержания похоронных игр особенно важное значение имеют следующие их элементы:

1. в сюжетах: а) сельскохозяйственные и домашние работы; б) путь на «тот свет», приобщение к предкам;
2. в персонажах: «дед», «баба», «корова», «коза»;
3. в реквизите: яйцо, кольцо, жердь — знак дерева, сельскохозяйственные орудия.

Специального анализа в аспекте выявления разного рода связей персонажей драматизированных игр с культом предков требуют «дед» и «баба». «Корова» же и «коза» также нуждаются в специальном исследовании в плане выявления связей с идеей кругооборота перевоплощений, а также с древнеиндоевропейскими представлениями о них как о священных животных, имеющих особые связи с божеством и различными ипостасями его.

Для понимания функциональной направленности особый Интерес представляет похоронная игра, основное действо которой — инсценировка карабканья по стволу. Смысл ее раскрывается посредством сопоставления с представлениями о путях и способах достижения «иного мира», существенная роль в которых принадлежит дереву (праславянскому — мировому дереву) как средству переправы в рай. Кроме фольклорной традиции, о которой сказано было выше, мотив дерева явственно отражен в символике архаических славянских надгробий в форме дерева с распустившейся кроной [295] или изображения его на средневековых надгробиях [296]. Мотив дерева на могиле — один из распространеннейших в устнопоэтической и художественно-изобразительной традиции славян. В декоративном оформлении надгробных сооружений он проявляется в разных формах «процветших крестов», несущих на себе спускающиеся ветви дерева, стилизованном изображении дерева внутри креста и т. п. Мотив дерева на могиле устойчиво держится в обычае сажать на могиле дерево или куст. И, наконец, в похоронах холостых деревце фигурирует на протяжении всего ритуала — от снаряжения покойника до его могилы.

Все элементы ритуальных собраний вокруг покойников имеют сложное функциональное содержание. Хмельное питье — ритуальный предмет, связанный с культом предков,

---

294 Ригведа, с. 254.

295 Толстой Н. И. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме. — В кн: Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. М., 1973, с. 54—55, рис. 19, 20.

296 Южнославская мозаика. Белград. 197, с. 42—48

приобщением к нему, а также с представлениями о стимуляции плодородия, т. е. функции его несут отражение связей культа предков с аграрными культами. Важнейшую же предназначенность раскрывают связи его с идеей бессмертия, вечного возрождения, восходящие к древнеиндоевропейским представлениям о напитке бессмертия, которые наиболее яркое выражение получили в ведийских гимнах Соме.

Я вкусил сладкого напитка жизни, (я) мудрый,…
К которому приходят вместе все боги и смертные…
Мы выпили Сому, мы стали бессмертными,
Мы достигли света, мы нашли богов…
Там, где немеркнущий свет,
В том мире, (где) помещено солнце,
Туда помести меня,…
В бессмертный нерушимый мир!
(Там), где царь — сын Вивасвата,
Где замкнутое место неба,
Где те юные воды —
Там сделай меня бессмертным!
Где светящиеся миры, —
Там сделай меня бессмертным!..
Где пища для умерших и насыщение,—
Там сделай меня бессмертным!..[297]

Функции музыки восходят к представлению язычников о ней как посреднике двух миров, средстве общения с предками, [298] а также с богами, и, наконец, апотропеической ее силе.

Не менее сложны функции танца. Основная из них — средство установления взаимосвязей между предками и потомками, способствующее приобщению души к сонму предков.

Таким образом, комплекс действ, из которых составляется ритуал общественных собраний вокруг покойников, направлен на противодействие губительному воздействию смерти на все живое, главное же — на урожай, плодовитость скота, жизнеспособность людей, на приобщение к вечной жизни умершего, т. е. на поддержание нормального, непрекращающегося течения жизни и содействие вечному ее воссозданию.

Все это в похоронных гимнах Ригведы нашло яркое выражение:

Того, кто удалился по великим строгим склонам,
Разглядел путь для многих,
Сына Вивасвата, собирателя людей,
Яму — царя почти жертвой…
Яма первым нашел наш путь…
Где некогда прошли наши отцы,
Там живые (найдут) свой путь…
Ступай, ступай прежними путями,
Где прошли наши предки!..
Соединились с отцами, соединились с Ямой,…
Оставив все греховное, снова возвращайся домой!
Соединись с телом в цветущем состоянии!..

---

297 Ригведа, VIII, 48; IX, 113; с. 141—145; см. также другие гимны Соме и предисловие Елизаренковой; ср.: М. Арнаудов. Студии въеху българските обреди и легенды, ч. II. София, 1924; К. Ф. Тиандер. Культовое пьянство и древнейший алкогольный напиток человечества. СПб., 1908 и др.

298 Moszyhski K. Kultura ludova slovian, cz. II, zesz. 2. Kraków, 1939, с. 1107

И, наконец, похоронный гимн, начинающийся; с заклятия благополучия живым:

Прочь, О Смерть! Ступай другим путем!
Твой собственный (путь) иной, чем путь, исхоженный богами.
Тебе, зрящей и внемлющей я говорю:
«Не поражай ни наших детей, ни мужей!»
Когда вы уйдете, стирая след смерти,
Пронося дальше (свою) долгую жизнь,
Тучные от богатства и потомства,
Будьте чистыми и ясными, о достойные жертвоприношений!
Эти живые отделились (сейчас) от мертвых.
Наш призыв богам оказался удачным сегодня.
Мы ушли навстречу пляске и смеху,
Пронося дальше (свою) долгую жизнь.
Эту преграду я устанавливаю для живых.
Пусть же среди них никто другой не дойдет до этой цели!
Да живут они сотню обильных осеней!
Да закроют смерть (этой) горой! [299]

Общественные собрания вокруг покойников — типологическое явление языческой похоронной обрядности. Идейная основа их и магическая направленность лежат в представлениях язычников о вечном круговороте жизнь—смерть—жизнь, форму же в значительной мере определяют связи культа предков с аграрными культами.

Ритуальные действа на общественных собраниях при покойниках, в которых проявляется восприятие покойника как непосредственного участника их, как главного действующего лица драматизированных ритуальных действ в особенности, а также многочисленные аналогии с ритуальными действами, сопровождающими умерщвление стариков у угрофиннов, малых народов Севера и других, приводят к заключению о том, что общественные собрания при покойниках являются рудиментом ритуала проводов на «тот свет».

В специальном исследовании в этом аспекте нуждается гуцульская «комашня», которая следует за похоронными играми и происходит во дворе дома покойника. Основное функциональное содержание ее заключается в последнем прощании с оставляемым навсегда домом, семьей, родственниками, соседями.

По всей видимости, в процессе трансформации ритуала проводов на «тот свет» все эти действа, подобно многим другим архаическим элементам славянской похоронной обрядности, были перенесены на умерших естественной смертью.

Убедительные свидетельства воздействия ритуала проводов на «тот свет» на традиционную похоронную обрядность содержатся в народной лексике: восточнославянские локальные названия смерти, покойников, могил [300] связаны как с самим ритуалом в целом, так и с разновидностями форм его.

Смерть:
выход (Костромская губ.);
пропасть, пропастина (сев. русск);
заливная (Смоленская губ.);
горька чаша : ср. фразеологизм «горьку чашу принимать» — умереть (Костромская губ.);
умирашки, помирушки — детская игра.

299 Ригведа, X, 14; X, 16; X, 18,с. 198—204.

300 Лексика взята преимущественно из словаря, составленного О.А.Седаковой к дипломной работе «Терминология восточнославянской погребальной обрядности» (МГУ, 1972, кафедра русского языка).

Умирать:
глядець у дуб (на дуб) — о безнадежно больном (Витебская губ.);
ити до кадигроб і в — (русинск.);
уйти в кокорье (сев. русск.);
опрудить : ср. старинный фразеологизм «Не мало времени перемогался в огневе — опрудило»;
пашиться (Костромская губ.).

Умер:
В і топий — (русинск.);
Вітр і щ і й очи (русинск.)

Покойник:
смертёльник (русинск.);
суходерец (русск.);
умирашка, умран (новгородск.).

Могила:
погреб: ср. «погреба глубокие» (сев. русск.);
ухаб: ср. «Заедешь в ухаб, не вылезешь никак» [301].

* * *

Обычаи ритуального калечения трупов, костяков и тому подобные действия с покойниками, представлявшимися опасными для общества, может быть, являются одной из форм трансформации ритуала умерщвления при признаках старости. Подобные перенесения ритуальных действ с одного объекта на другой в процессе деградации ритуалов, как и замена основного предмета ритуала другими по аналогии — от замены человека животным, птицей, куклой или другим изображением, а также ритуального предмета частью его или символом, принципиально аналогичны превращениям обряда, имеющего идеологическое обоснование, исполнявшегося лишь посвященными, в молодежное игрище и детскую игру.

Формы ритуальной имитации казни, имевшие место в народной традиции над покойниками, представлявшимися социально опасными и после смерти (ведьмами, колдунами и т. п.), вызывают ассоциации с формами ритуального отправления на «тот свет», отраженными фольклорной традицией в устнопоэтической передаче и в драматизированных формах похоронными играми карпатских горцев: удар по лбу, голове, шее, в спину, между лопатками и т. п. тяжелой липовой дубинкой или хозяйственным орудием («довбней» — орудием обработки льна, например), крепким жгутом с камнем на конце и др. Кстати, в попытках объяснения названий похоронных игр «лопатки», «лубок» приводились разные доводы, но не было высказано предположения наиболее вероятного — от основного действия, удара в спину, приходящегося на лопатки или возле них, в похоронных играх, или основного элемента ритуала проводов на «тот свет» — лубка, на котором отправляли в последний путь.

В похоронных играх особенно существенны элементы, отражающие восприятие провожаемого на «тот свет» как реально участвующего в ритуальных действах в его честь. Элементы эти созвучны аналогичным мотивам в покойницких играх ряженых, и прежде всего «умруне». К объяснению функциональной сущности похоронных мотивов в играх ряженых, «умруне» в особенности, ближе всего подошел В.И.Чичеров, связав их с культом предков. Отмечавшаяся всеми занимавшимися этим игрищем загадочность его [302] раскрывается, если принять во внимание, что восходит оно к ритуалу проводов на «тот свет», как и более ранние стадиально формы драматизации праславянского языческого ритуала — похоронные игры. По

301 Пословицы русского народа. Сборник В. Даля, с. 322.

302 Гусев В.Е. От обряда к народному театру. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 49.

всей видимости, ритуальные действа, в драматизированно-игровой форме отраженные похоронными играми и святочными игрищами с покойницкими мотивами, происходили вокруг провожавшихся на далекую прародину. Сравнительно-исторический анализ языческого ритуала проводов на «тот свет» приводит к заключению о том, что ритуальное умерщвление отправлявшихся на «тот свет» — результат деградации ритуала, основная же сущность его заключалась в удалении на прародину при признаках приближающейся старости. Кроме элементов в похоронных играх и ряжении, отражающих различные формы взаимодействия удалявшихся на «тот свет» с провожавшими их, подтверждения высказанному предположению содержатся в языческой похоронной обрядности. Показательны в этом смысле обращения к умершему с просьбой поклониться при встрече с недавно умершими, посылать излюбленные ими предметы, забытые на их похоронах, просьбы рассказать умершим родным о происшедших в семье событиях, а также представление о том, что и на «том свете» предки держатся поблизости друг от друга и сохраняют семейные и родовые связи.

Вопрос о первоначальных формах трансформации ритуала проводов на «тот свет», как и о генезисе его, выходит за рамки круга вопросов исследования, поскольку и в славянской фольклорной традиции, и в истории древнеславянской культуры приходится сталкиваться лишь с пережиточными и трансформированными формами его. Но, лишь исходя из этого ритуала, можно объяснить сущность символики самых архаических явлений славянской обрядности, форм и образов драматизированных игрищ в похоронных действах, а также в действах календарных с похоронными мотивами.

ОБЫЧАИ

Разумеется, столь длительный период трансформации языческого ритуала в славянской народной традиции привел к тому, что наименее отчетливые следы оставил он в обычаях. И все-таки пережитки ритуала прослеживаются и в них.

Южнославянская «помана», по всей видимости, представляет собой одну из форм трансформации ритуала: структура ее составляется из определяющих элементов ритуала проводов на «тот свет» и традиционных похоронных поминок. Иначе говоря, сущность «поманы» заключается в формальном отправлении основных моментов ритуала проводов в «иной мир» над пожилыми людьми, которые устраивают себе нечто вроде поминок заживо, не воспринимая знаки отправления к праотцам в их языческом значении. Структура обычая говорит о том, что по наиболее существенным моментам ритуала он ближе всего стоит к украинскому обычаю «на саночки посадовіть», когда состарившийся хозяин дома сам добровольно назначает себе время «ухода» и руководит подготовительными ритуальными действами. Основное отличие этих двух обычаев заключается в том, что «на саночках» остаются умирать в степи, в то время как заключительное действо «поманы» — возвращение домой после общественной трапезы на могиле, в которую ляжет устроитель «поманы» после естественной смерти. Структурный состав «поманы» в целом идентичен структуре ритуала проводов в обожествленный мир предков. Основные элементы его составляют подготовка ритуального снаряжения; облачение в ритуальную одежду; прощальное собрание в доме «героя дня» и общественная трапеза там в специально приготовленном месте, со строгим соблюдением положенного ритуала в составе блюд, их очередности и т. п.; торжественное шествие к месту отправления основного действа ритуала — реке (или другому водоему). Здесь наблюдаются аналогии с символическими формами отправления на «тот свет» в календарной обрядности; в воду окунается одежда и другие ритуальные предметы (связка пряжи и т. п.), а взамен отправлявшегося «к праотцам» по течению пускается свеча в ритуальном сосуде.

Отдавая должное П.Петрову [303] за введение в научный оборот материалов об этом редкостном, малоизвестном обычае, трудно полностью согласиться с авторской интерпретацией его. Допущенное автором смещение основной функциональной сущности обычая происходит преимущественно из-за того, что он не принимает во внимание ритуал проводов на «тот свет», лежащий в основе обычая, а в своих построениях исходит из более

---

303 Петров П. А. Към проучаванего на обичая «помана» в северо-запада България, с. 277—296

поздних привнесений, происшедших в процессе трансформации и переосмысления ритуала в народной традиции.

Свидетельством того, что «помана» («даћа», «кумид») представляет собой трансформированную форму ритуала проводов в «иной мир», сформировавшуюся в результате перехода от отправления «вестников» к формальному исполнению основных элементов ритуала над пожилыми людьми, замене живых «посланников» символами их, являются весьма красноречивые моменты в самой обрядности. Прежде всего более поздние, усеченные формы «поманы» не содержат разновидностей в ритуале, отправляемом над живыми стариками, которые сами устраивают себе прижизненные «поминки», от поминальных действ после похорон покойника [304]. Как видим, это обстоятельство имеет важное значение не только для изучения рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в народной традиции в целом, но и для понимания воздействия этого ритуала на традиционную похоронную обрядность.

Из конкретных проявлений символики языческого действа выразительны такие элементы, как здравствующий устроитель «поманы», лежащий под столом со свечой в руках во время «прощальной» трапезы в его доме [305]. По знаковой символике это явление аналогично, например, посаженному за стол или поставленному в угол со свечкой (лучиной) покойнику на похоронных играх карпатских горцев. По форме же, возможно, оно представляет собой элемент перехода от сидящего за столом на прощальном пиршестве «посланника» в ритуале отправления на «тот свет» к лежащему на столе покойнику в похоронной обрядности.

Не менее яркое символическое выражение сущности «поманы» содержит и такой предмет ритуала, как деревянный стол антропоморфной формы, на котором перед домом ставятся ритуальные предметы: хлеб, зажженная свеча и кадило [306].

Сведения об архаических формах «поманы», имеющиеся в нашем распоряжении, столь ограниченны, что в большей мере дают возможность постановки вопроса о рудиментах в нем ритуала проводов на «тот свет», чем детального выявления функциональной направленности обычая и генетической сущности его. Надеясь на дальнейшее исследование «поманы» в этом аспекте южнославянскими специалистами, краткое рассмотрение обычая можно заключить выводом о том, что возник он на почве прекращения систематического отправления «посланников» к обожествленным предкам. По знаковой же символике ритуал аналогичен пережиточным формам ритуала проводов в «иной мир» в календарной обрядности.

Другой формой трансформаций ритуала отправления к праотцам в славянской народной традиции является русский обычай «купать стариков» («купать с тягла») [307]. Сущность его заключалась в том, что по достижении шестидесяти лет в знак освобождения от повинностей, мужики на сходке окунали «юбиляра» в воду в его приличествующем событию наряде.

* * *

В славянской народной традиции ритуал проводов на «тот свет» оставил заметный след в разных жанрах фольклора в многообразных формах.

Проявления его заметны в таких пословицах, как:

«Закрыть глазки да лечь на салазки»;

«Ты чужой век живешь, пора тебя лобанить»;

«Живем не на радость, и пришибить некому»;

«Станем говорить про старь, как доживать досталь»;

«Пришла смерть на бабу — не указывай на деда» [308];

---

304 Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник, с. 103, 104, 242, 243.

305 Там же, с. 242

306 Там же, с. 103

307 Даль. Толковый словарь, т. II, с. 219

308 Пословицы русского народа. Сборник В. Даля, с. 282—285, 356—358.

«Отца на лубе спустил, и сам того же жди»;
«Не торопи умирать, дай состариться»;
«Умирать, так умирать в поле, а не в яме» [309];
«Умереть — не в помирушки играть» [310].
В поговорках типа «умирать собралась», «ухожу» и т.п.
Оставил след этот ритуал и в песенной лирике:
Государь мой, батюшка,
Сидор Карпович,
Скоро ли ты, батюшка,
Станешь помирать.
В середу, матушка,
В середу,
В середу, Пахомовна, в середу…

Отражение «ухода» на «тот свет» в большей мере, нежели текст, несет напряженный драматизм мелодического звучания песни [311].

Как выражения и обороты речи, так и народнопоэтические произведения давно потеряли в повседневной жизни прежнее значение. Первоначальный смысл их утрачен, забыт, переосмыслен. Но они важны как показатель обычая, в языческой древности определявшего завершение жизненного пути смертных.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что сравнительный анализ рудиментов ритуала проводов на «тот свет» в славянской обрядности приводит к заключению о том, что умерщвление при признаках старости в качестве элемента социального уклада, узаконенного обычным правом, — явление праславянское и, очевидно, у славян имело место лишь в начальный период их истории. Об этом свидетельствует, прежде всего, то обстоятельство, что следы его как общественного ритуального действа отразились в славянской обрядности и обычаях преимущественно в игровой и драматизированной форме. Они трудно уловимы под пластом многих и разносторонних наслоений. Как и в устнопоэтической традиции и средневековых письменных источниках, явление это отразилось лишь в пережиточном состоянии или, во всяком случае, в стадии деградации.

В драматизации ритуального действа наблюдается вариативность широкого диапазона. Знаки, драматургические приемы, словесно-поэтические формулы сформировались в рамках свойственной этносу обрядово-драматической и устно-поэтической традиции и несут на себе печать ее специфики, как и характерных антропологических и этно-культурных признаков в оформлении внешнего облика и костюмировки чучела-куклы. Знаки одряхления, обреченность к окончанию земной жизни подчеркиваются символическими приемами. В словесно-поэтических — посредством обыгрывания облысения Костромы, обредевшей бороденки старца, «ярилиной плеши» и т. п. В драматическом оформлении — гримировкой, обозначающей признаки старости во внешнем облике (седина, морщины и т. п.); характерными возрастными признаками в костюме; бутафорскими знаками (клюка, палка и т.п.); элементами реквизита (сани, корыто); центральным положением персонажа, определяющего функциональную предназначенность процессии (например, старуха на передних санях масленичного поезда).

В календарных ритуалах переход к качественно новым формам культа предков проявляется в замене человека его знаком — чучелом или куклой. Дальнейшее переосмысление ритуала влечет за собой изменение структуры действа. Знак ритуально умерщвляемых людей переосмысляется в знак олицетворенного воплощения отвергнутого ритуала. Так, проводы на

---

309 Даль. Толковый словарь, т. IV, с. 492.

310 Там же, с. 279.

311 Приводится в варианте, сообщенном А.Н. Покровским.

«тот свет» трансформируются в «похороны Смерти», игрища «mosopust zakopavaji» [312] и т. п. В драматизированных действах обыгрывается уничтожение того самого предмета, который нес основную функцию прежнего ритуала. Так ритуал преждевременного умерщвления сменяется драматизированным погребением знака самой смерти («Смерть» «Smrtka», «Morena») или символического олицетворения ритуального приурочения действия ее («Масленицы») теми же самыми архаическими способами. В этих игрищах персонифицированный знак переосмыслен: те же действа вокруг него символизируют уничтожение изжившего себя ритуала. Драматизированное отправление на «тот свет» знака предка трансформируется в театрализованную символизацию умерщвления самой смерти посредством обыгрывания аналогичных действ.

Основную функцию действа сохраняет лишь название, например, чучела масленицы «соломенный мужик».

Функциональное содержание ритуала проводов на «тот свет» очень сложно, и сложность эта в значительной мере определяет разные уровни формальной структуры драматизированных игрищ, воспроизводящих его, и устнопоэтических реминисценций.

Общим для славян в отражении ритуала отправления на «тот свет» как устнопоэтической, так и обрядово-драматической традицией является несравненно большая явственность, отчетливость изображения отхода от обычая, нежели отображение самого ритуала. В преданиях это проявляется в направленности их на показ того, как общество, спасенное мудрым старцем, оставшимся в живых благодаря нарушившему обычное право сыну, приходит к пониманию общественной ценности жизненного опыта старшего поколения и ритуальное отправление к праотцам сменяется активным участием стариков в управлении обществом.

Перелом в восприятии ритуала определяется апогеем культа предков, когда умудренность самого старшего осознается как одна из движущих сил и особенно ценится.

К определению почвы для формирования обычая ближе всего подошел В.Чайканович: благополучие общества представлялось зависимым от покровительства предков: одряхлевшие и ослабленные, они казались недостаточно могущественными и в качестве потусторонних покровителей общины и семьи. Их отправляли находящимися в расцвете сил, при признаках наступающей старости.

Сопоставление славянских данных о ритуале с гетским обычаем периодического отправления «вестников» к обожествленному предку с изложением неотложных нужд, во-первых, чукотским представлением о ритуально умерщвляемых (обычно из наиболее уважаемых членов общины) как о будущих предках-покровителях, во-вторых, позволяет понять, что у древних славян мы сталкиваемся с типологически аналогичным явлением, и разница заключается преимущественно в формах и стадиальном уровне ритуала. Положение В.Чайкановича нуждается в коррективах прежде всего в том смысле, что отправлявшиеся воспринимались как легаты, которые лишь по выполнении предназначенной им миссии приобщались к сонму священных предков-покровителей. Мы не располагаем славянскими аналогиями свидетельству Геродота о гетах, но подтверждением высказанного положения о функциональном назначении отправляемых на «тот свет» могут служить аналогичные славянским восточнороманские ритуалы, имеющие с ними «значительную общность. Особенно много общих черт в ритуалах болгар, румын и молдаван. Они сходны не только по содержанию и по форме, но и по названию: термины Калоян, Скалоян и Герман бытуют как у румын и молдаван, так и у болгар. В то же время они несколько отличны от обрядов восточных и западных славян. Так, антропоморфная фигура у молдаван, румын и болгар изготавливалась из глины, а у русских, белорусов, украинцев, поляков, словаков и чехов — из соломы или дерева. У восточнороманских народов и у болгар антропоморфный образ выступает чаще всего в мужском обличье, тогда как у восточных и западных славян чучело одето в женское одеяние» [313]. Специфические детали в формах традиционной обрядности не имеют принципиального

---

312 Описания его см.:Zibrt C.Veselй chvнle v životе lidu českйho. Praha, 1950, с. 147—149.

313 Зеленчук В.С., Попович Ю.В. Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX — начало XX в.). — В кн.: Балканские исследования. Проблемы истории и культуры. М., 1976, с. 198

значения для понимания языческого ритуала, лежащего в основе, а лишь подтверждают типологический характер функционального содержания в целом. Раскрывается оно в песенном сопровождении «похорон Калояна»:

…Калоян, Ян —
Иди на небо и попроси,
Чтобы открыли ворота,
Чтобы освободились дожди,
Чтобы струились ручьи
Дни и ночи,
Чтобы росли хлеба [314].

У славянских и восточнороманских народов основная функция ритуала та же, что и у гетов, но стадиальный уровень в целом прослеживается у языческих славян на более ранней стадии: у гетов вестник отправлялся раз в несколько лет, у славян — несколько раз в году.

Рассмотрение стадиальной эволюции ритуала не входило в задачу работы, да и возможно оно в рамках более древних ступеней социального развития. Важнее было выявить разные формы ритуала проводов на «тот свет» и зависимость этих форм от общего социально-культурного уровня и стадиального развития культа предков.

Задачей исследования было показать, что сравнительно-исторический анализ славянских преданий об умерщвлении предков, данных о ритуале в памятниках древнеиндоевропейских, античных и средневековых, преданий балтийских, кавказских, тюркских и других народов об умерщвлении при признаках старения, ритуала угро-финнов, монголов, народов Севера, рудиментов ритуала в славянской обрядности дают возможность ретроспективных реконструкций языческого ритуала. Корни этого ритуала уходят в языческие представления об извечном кругообороте “жизнь — смерть — жизнь”, структура же определяется взаимосвязями культа предков с аграрными культами: отправление обычая органически связано с аграрным календарем, формы ритуала переплетены с аграрно-магическими действиями.

О СВЯЗЯХ КУЛЬТА ПРЕДКОВ С АГРАРНЫМИ КУЛЬТАМИ

Анализ славянских ритуалов показывает, что культ предков играл определяющую роль в языческом мировоззрении, а также и в генезисе языческой обрядности. Значение его оставалось весьма существенным и в народной традиции христианской эпохи.

Рудименты культа предков у славян изучали многие исследователи в разных аспектах. Тем не менее, разностороннее воздействие культа предков на формирование славянской обрядности, как и на жизненный уклад древних славян, в полной мере еще не выявлено. Многое сделано южнославянскими учеными, В.Чайкановичем в особенности, значение исследований которого все еще не получило заслуженного признания в этнологии. Успешным изысканиям южнославянских исследователей немало способствовала устойчивость рудиментов культа предков в народной традиции южных славян. В противоположность упрекам южнославянских исследователей в склонности преувеличивать значение культа предков, находить пережитки его в обрядности, с культом предков не связанной, хотелось бы подчеркнуть важность таких изысканий для ретроспективного анализа язычества, путей и способов синтеза языческих и христианских представлений и культов в народной культуре.

Для славянской фольклорной традиции характерны рудименты язычества, где проявляются органические связи культа предков с аграрными культами. В специальном исследовании в таком аспекте нуждается еще, несмотря на общую изученность, святочное и масленичное ряжение, «русалии» и «кукери» в особенности. Функциональное содержание главных персонажей «кукери» — «дед», «баба», «царь» — заключалось, по всей видимости, в

314 Цит. по: Зеленчук В.С., Попович Ю.В. Антропоморфные образы в обрядах плодородия, с. 197

символизации предков. Связи аграрной магии с культом предков особенно явственно проявляются в центральном действе «кукери» — сцене ритуальной пахоты и сева: «царь» несет функцию могущественнейшего предка-покровителя, заклинающего успех в сельскохозяйственной деятельности общины на предстоящий сезон. Смысл действа раскрывается при сопоставлении его с древнеиндийским ритуалом царской пахоты. «В Ригведе имеются сведения о существовании „царского обряда", имевшего целью стимуляцию плодородия… В памятниках древнеиндийской эпической традиции можно выделить ряд мотивов, свидетельствующих: в архаической Индии плодородие земли мыслилось прямо зависящим от личности и ритуальной деятельности царя… На мифологической идее тождества воды и семени основаны обряды царской пахоты… золотым плугом»[315]. Древний обычай, известный также из древневосточных, древнефракийской и мезоамериканских цивилизаций, начинать пахоту, сев, уборку урожая ритуальными действами вождя, царя, являвшегося и верховным жрецом, чему предшествовало восприятие его как земного воплощения божества, проявляется в болгарском ряжении в опосредствованном, преломленном через культ предков виде. Представления, связанные с духами предков, играют определяющую роль и в «русалиях» [316], что явствует прежде всего из таких элементов, как оро вокруг покойника (основная функция которого, по-видимому, — приобщение к сонму предков) [317], ритуальное молчание, запрет переходить вброд через воду, белый цвет одежды и новизна всех элементов ее, аналогии с черногорскими поверьями о «здухачах», ритуальная борьба, исцелительные действа вокруг больных и др.

Раскрытие связей русалийского ритуала с культом предков важно как для понимания генезиса их, так и функциональной сущности, направленной на заклятие благоденствия общины в предстоящем году. Важность исследования русалий в этом аспекте усугубляется типологичностью их: данные средневековых источников [318], македонской, сербской, болгарской, румынской фольклорной традиции, албанской, греческой, литовской лексики свидетельствуют о характерности их для обрядового цикла славянских и неславянских народов восточной Европы и Балканского полуострова [319]. Специфика же локалъных форм, известных из народной традиции, представляет интерес для изучения трансформации явления на протяжении истории.

Особенно заметны проявления взаимосвязей культа предков с аграрными культами в календарных ритуалах с рудиментами языческих проводов на «тот свет». Переход к качественно новым формам культа предков на более высокой стадии общественного развития, понимание значимости роли в управлении обществом умудреннейших представителей его, иначе говоря, утверждение культа старейшин, прекращение ритуального умерщвления при признаках наступающей старости повлекли за собой замену в ритуальных действах живого человека знаком его — чучелом-куклой (а впоследствии — знаком этого символа — колосом, веткой и т. п.).

Сложность функционального содержания ритуала проводов к обожествленным предкам в значительной мере определяет разные уровни формальной структуры действ традиционной славянской обрядности, сложившихся на основе трансформированных языческих ритуалов. Обобщающее исследование традиционной обрядности славян и других европейских народов в аспекте выявления в ней рудиментов языческих проводов в «иной мир» представляется необходимым как для понимания первоначальной функциональной направленности и идейной

---

315 Васильков Я.В. К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии. — В кн.: Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1972, с. 78— 80.

316 КличковаВ. Русалиски обичаи во Гевгелиско. — МФ, 1969,

317 Ср.: Зечевић С. Игре нашег посмертног ритуала. —В кн.: РадXIКонгресса Савеза фолвклориста Југославије. Загреб, 1966,с. 379.

318 Рыбаков В. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. — СА, 1967, № 2,

319 Велецкая Н. Н. О новогодних русалиях. — В кн.: Славяне и Русь.

сущности основных элементов этого ритуала, соотношения трансформированных и пережиточных форм его у языческих славян, так и для понимания генезиса архаических элементов традиционной славянской обрядности и последующего переосмысления функциональной направленности их. Особенно важно сравнительно-историческое исследование в этом аспекте ритуалов кремации, и прежде всего выяснение связей сожжения покойников с представлениями о космическом вечном мире и огне как посреднике двух миров, переносчике душ, а также источнике бессмертия. Представления эти являются рудиментом древнеиндоевропейского мировоззрения, наиболее яркое выражение получивших в образе птицы феникс, восстающей из пепла.

Как образец отражения органической взаимосвязанности культа предков с аграрными культами в традиционной славянской обрядности можно привести элементы дожинок, являющиеся пережитками ритуала проводов на «тот свет». Функции соломы как основного материала для чучела — знака человека и сменившей его куклы, условно оформленной, связаны, по всей видимости, с аграрно-магическими действиями языческой жатвенной обрядности. Ритуальные действа, направленные на сохранение сжатого хлеба, на то, чтобы убранное зерно дало затем хорошие всходы, совершавшиеся вокруг отправлявшихся к обожествленным предкам по окончании жатвы, сменяются действиями с чучелом из соломы или снопом — его знаком.

Рудименты этих действ в традиционной календарной обрядности разных славянских и других европейских народов при сравнительном анализе их дают возможность проследить варианты форм, сложившихся в результате процесса такой трансформации. Впоследствии же из дожиночной обрядности они переносятся на календарную обрядность в целом. Архаические элементы гуцульской, подольской, словацкой, моравской, валашской традиций показывают, как ритуал отправления к праотцам трансформируется в «сожжение дiда», «дiдуха», «palenie deda» и подобные им действа, где от языческого ритуала сохраняется лишь название, совершаются же они вокруг знака — снопа, пучка соломы и т. п. Ритуал утратил первоначальное назначение: в переосмысленном и трансформированном виде он сохранялся в силу устойчивости народной традиции. Другой пережиточной формой ритуала проводов на «тот свет» является гуцульский обычай делать на крещение куклу [320]. Это весьма стилизованное антропоморфное изображение предка делалось из дощечки, обернутой шерстью. Существенно как показатель их прошлой функциональной значимости то, что куклы не полагалось прибивать, сжигать или выкидывать; пришедшие в негодность следовало пустить по течению [321].

Для понимания связей культа предков с аграрными культами, а также социального характера явления большой интерес имеют данные топонимики и лексики Боснии, Хорватии и Словении. Прежде всего это «trzna», «trzan», «trzanj» [322] в значении места общесельских ритуальных собраний, отправления аграрных и связанных с культом предков обрядовых действ, затем — общесельских сборищ увеселительного характера, а также детских игр. Располагалось оно обычно посреди села или возле кладбища. Тут возникает много вопросов, требующих специального рассмотрения. Ясно лишь, что название свидетельствует о сугубо ритуальном характере происходивших здесь общественных действ, связанных с заклятиями благополучия общины и, по-видимому, с ритуалом проводов на «тот свет», с жертвоприношениями. Превращение же сельского святилища в место детских игр говорит об длительнейшем, далеко зашедшем процессе трансформации: явление это аналогично превращению ритуального действа в детскую игру.

---

320 Приношу В.В.Витруку большую благодарность за предоставленную возможность ознакомления с коллекцией таких кукол-крестов, собранную им в Карпатах, а также за сообщение данных о связанных с ними ритуальных действах.

321 Ср. пословицу: «Пускай Кострому в Волгу» (т.е. идола, старинный фразеологизм). Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957, с. 938.

322 Vuković J. Glasovno — morfološke i morfološkosemantičke evolucije dveju praslovenskih reci (trizna — lъza). — In: Glasnik zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija. Nova ser, sv. XXVI. Sarajevo, 1971, c. 23—31.

Социальным характером культа предков многое объясняется и в календарной, и в погребальной обрядности. Для изучения культа предков и связей его с аграрными культами южнославянские материалы особенно важны тем, что ясно отражают социальную значимость явления.

Показательно, что как при календарных поминовениях предков, так и на поминках после заупокойной чаши пьют «и zdravlje ostatka», изменив направление чаши вправо; после этого начинается веселье. Обычай этот, особенно характерный для сербов, ярко показывает доминирующую роль стремления обеспечить благополучие семьи и общины как в действах, завершающих погребение, так и при календарных поминовениях предков.

Исследование языческой символики в славянской народной традиции осложняется тем, что приходится иметь дело с поздними формами, которые несут отпечаток слияния ритуалов, имевших календарное приурочение, с элементами похоронной обрядности. Процесс такого слияния в значительной мере обусловлен близостью основных моментов функциональной направленности календарных и заупокойных ритуалов. Аналогии проявляются не только в сущности содержания, но и в структуре и приемах оформления действ.

Сравнительно-историческое изучение рудиментов культа предков, связанных с аграрными культами, в славянской фольклорной традиции становится все большей необходимостью, и прежде всего для понимания генезиса традиционной обрядности. В особом внимании при этом нуждаются рудименты ритуала проводов на «тот свет»: ритуал этот сыграл существеннейшую роль в формировании традиционного обрядового цикла и отложил ощутимый след в устно-поэтической, ритуально-драматической и вокальной фольклорной традиции.

Народная обрядность, приуроченная к христианскому календарю, является, в сущности, синтезом языческих и христианских представлений и культов, где зачастую языческое миропонимание определило характер и направленность ритуальных действ.

При рассмотрении влияния языческого культа предков на народные воззрения и ритуальные действа в христианскую эпоху все еще остается много вопросов, начиная от календарных поминовений предков и кончая связями с культом предков образов святых.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Положение о том, что решение одного вопроса выдвигает другие еще более сложные, не ново.

Выявление языческого ритуала проводов на «тот свет» и установление структурных элементов его ставит вопросы, решение которых требует специального сравнительно-исторического исследования.

Во-первых, о воздействии этого ритуала на традиционную обрядность.

В сложном комплексе календарной обрядности славян, а также и других европейских народов, общепризнанна неясность кардинального вопроса: взаимосвязи аграрных ритуалов с погребально-поминальными и культом предков, пережитками которого пронизана народная традиция. Ближе всего подошел к решению этого вопроса В.Я.Пропп, пришедший к заключению о первостепенной значимости в календарной обрядности погребально-поминальных мотивов. Предположение его о том, что функциональное назначение ритуалов, связанных с заупокойными культами, состояло в воздействии на урожай, скот, благополучие, нуждается в коррективах лишь в деталях. Так, например, положение о ритуальной святочной трапезе как «поминальном столе» следовало бы уточнить в том смысле, что в традиционной святочной трапезе элементы ритуального пиршества, входившего в комплекс проводов «посланников» в обожествленный космос, наслоились на поминальные действа, совершавшиеся по отправлении «посланцев».

В вопросе о генезисе и разнообразии форм и сроков святочного и масленичного ряжения, оргиастических элементов карнавала также многое проясняется на базе ритуала проводов на «тот свет»; различия и аналогии в сроках и формах во многом объясняются слиянием в народной традиции элементов новогодней и масленичной обрядности хотя бы уже в силу того, что Новый год исчислялся прежде с марта.

Отдавая должное важности положений М.М.Бахтина для изучения народной обрядности,

не следует упускать из виду, что в основе многих драматизированных, пародийных форм лежат трансформированные пережитки ритуала проводов на «тот свет», обыгрывание замены реальных «посланников» знаками-символами их, что вполне согласуется с гуманистическими тенденциями эпохи Возрождения.

Положение об определяющей роли в славянской календарной обрядности ритуалов в честь умирающего и воскресающего божества растительности, опирающееся на теорию Фрезера, нуждается в некоторых коррективах, как и в самое положение об умирающих и воскресающих богах Древнего Востока вносятся коррективы современными востоковедами [323]. Генезис и функциональное назначение многих земледельческих ритуалов языческих славян, трактовавшихся как обрядность, связанная с погибающим и оживающим духом растительности, по всей видимости, восходят к отправлению посланцев к обожествленным предкам. Представление о «духах хлебного поля» также связано, по-видимому, с духами предков, отправлявшихся с этих полей к праотцам.

Возможно, что при дальнейшем исследовании воздействия ритуала проводов на «тот свет» на традиционную обрядность выяснится, что и в основе «козла отпущения» (и трансформированных форм его у европейских народов, где живые заменяются знаками их) лежат переосмысленные формы этого ритуала, что по существу обычай представляет собой стадиально позднюю форму трансформации его.

Во-вторых, вопрос гораздо более сложный и еще труднее разрешимый: о соотношении языческого ритуала проводов на «тот свет» с мифологическим мотивом возвращения под старость на родину. Элементы снаряжения в одежде, реквизите, жертвенных предметах; представления о долгом и трудном пути, о преодолении различных препятствий, обусловленных разным ландшафтом и природными стихиями; сказки о странствиях в «иной» мир и обратно, о выходцах с «того света» вызывают предположение о том, что генезис ритуала проводов «посланников» в обожествленный космос мог быть связан с древнеиндоевропейским обычаем возвращения к старости на родину (прародину) [324]. Поскольку путь был далек, труден, не безопасен, он требовал соответствующего снаряжения, свиты, и не всегда и не для всех кончался благополучно. Такая постановка вопроса и вытекает из сравнительного анализа, решение же его выходит за рамки славистики. Разработка этого вопроса относительно общеиндоевропейского периода могла бы многое прояснить как в ритуале проводов к праотцам, так и в похоронной обрядности, в представлениях, которыми она обусловлена, в предметном составе, относящемся как к самому покойнику, так и к сопровождающим ритуал жертвоприношениям.

Положение о том, что в основе ритуала лежит древнейшее обыкновение удаляться под старость на далекую прародину, находит подтверждение в мифологических мотивах устной и письменной древневосточной традиции. Космические герои их, по свершении на земле гуманистической культуртрегерской миссии, возвращаются на «свою звезду».

Из разносторонних видов культурной миссии «сынов неба» в данном случае наиболее существенны определение предзнаменований по солнцу и по луне, нарождающейся и на исходе, по изменению движений и яркости звезд, по метеоритам, и как важнейший результат астрономической деятельности их — составление земного календаря.

Особенно же важны мотивы путешествий мифологического героя, явившегося со звезды, к недоступным для людей вершинам высочайших гор и к солнцу. Очень большой интерес представляет мотив изготовления им металлического треножника, который в числе прочих поразительнейших чудес изображал дракона и на котором герой со своими спутниками улетает с Земли.

Из сказаний о «сынах неба» следует выделить мотив о камнях, песке и железе как источнике энергии движения их, во-первых, мотив о голове, «сделанной из меди или сходного с

---

323 Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М., 1976, с. 128 и др.

324 Для разработки поставленного вопроса особый интерес представляют античные предания о гипербореях, систематически отправлявших посланцев на далекую прародину с дарами (початки, завернутые в пшеничную солому): Геродот. История, кн. IV, с. 195, абз. 33—35.

ней металла, с железным лбом», во-вторых. Важнейшим представляется мотив о том, что «отделенная впоследствии от туловища и с предосторожностями захороненная отдельно металлическая голова долгие годы продолжала излучать тепло. Из захоронения время от времени выбивалось облачко пара, отсвечивающего красным, которому поклонялись местные жители».

Очень существенен мотив удаления древних «сынов неба» за «восемь пустот», между которыми находится Земля. Самое же важное для понимания генетических корней и первоначальной сущности ритуала содержится в мотиве о том, что после столетней деятельности на земле мифологический герой возвращается на свою звезду.

Особый интерес представляет мотив о «сыне неба», сжегшем себя в пламени, поднявшемся с дымом и за одно утро долетевшем до «Озера грома» — земной обители космических героев, появление и удаление которых сопровождалось громом. При этом упоминается некий предмет, воспользовавшись которым «сын неба временно умер и возродился через двести лет».

И, наконец, самое важное: «сын неба», поднимался v к солнцу на драконе «из страны, где рождаются солнца». В день он пролетал «мириады верст; севший в него человек достигает возраста двух тысяч лет» [325].

Эти древнейшие мифологические сюжеты открывают путь к выяснению почвы формирования ритуала удаления на «тот свет». Из них явствует, что одна из самых ранних из известных нам форм удаления к обожествленным праотцам — мужественное вступление в пламя погребального костра при признаках подступающей старости у древних индусов — было уже пережиточной формой деградировавшего ритуала. Упоминания же о «рыбе — драконе, явившейся из речных вод» [326], важны как одно из проявлений связей рек — морей с космическим миром предков и, что в данном случае особенно существенно, средство переправы в него.

Итак, в основе ритуала, во многом определившего формы календарного цикла и направленность его у славян, лежит древнейший мотив удаления на прародину при признаках подступающей старости еще сильных телом и духом людей, способных вынести трудности далекой переправы через леса, водоемы, горы, облака и «пустоты». Что касается чудесных средств ее, в виде драконов, треножников, связей их с мотивами огня, грома, дыма, а главное, долголетия — сюжеты эти важны для понимания представлений, с которыми связано добровольное приятие ритуального умерщвления при трансформации ритуала удаления на прародину.

Изучение вопроса об истоках мифологических представлений о «сынах неба», приносивших благость на землю и возвращающихся в созвездие Льва, — предмет исследования специалистов в области древневосточных цивилизаций.

Блестящие результаты изысканий Дж.Хокинса «Кроме Стоунхенджа» (М., 1977) существенны и для исследования генезиса и формирования ритуала проводов на «тот свет». Для изучения рудиментов его в фольклорной традиции и реконструкции форм у языческих славян особенно важно положение о белтейнских кострах. В нем содержатся соответствия высказанным здесь соображениям о функциональной сущности языческого ритуала, календарных сроках отправления и трансформированных формах его у европейских народов. «В определенные астрономические даты на протяжении года зажигались огромные костры…, зависящие от склонения солнца …Письменные свидетельства довольно путаны, так как христианские проповедники пытались положить конец этому древнему обряду, связать соответствующую дату с церковным календарем или же, когда это не удавалось, незаметно слить новую религию со старым обычаем. Этнологи связывали этот обряд с друидами, и белтейнский костер считался символом кельтского друидического солнечного бога… Костры зажигались в ночь накануне летнего солнцестояния, зимнего солнцестояния, а также накануне

---

325 Лисевич И.С. Древние мифы глазами человека космической эры. — СЭ, 1976, № 2, с. 140—149.

326 Лисевич И.С. Древние мифы…, с. 144.

весеннего и осеннего равноденствий. В Норидже (Англия) в день летнего солнцестояния вниз с холма скатывали горящее колесо… Кроме того, костры зажигались еще четыре раза в год — когда склонение солнца составляло 16,3° к северу или к югу. Эти склонения фиксируют календарные даты примерно через каждую восьмую часть года после солнцестояния или равноденствия, условно говоря, 4 февраля, 6 мая, 8 августа и 8 ноября по нынешнему грегорианскому календарю… Это деление очень близко к датам… солнечных направлений… в мегалитических сооружениях. Поскольку мегалиты древнее кельтских друидов, белтейнские костры, возможно, пришли к нам из мрака доисторического периода.

Теперь зимние белтейнские огни заменены елочными свечами… В Англии существует обычай 5 ноября жечь костры …под предлогом сожжения чучела мистера Гая Фокса… Но скорее всего этот обычай возник из смутно сохранившихся в народной памяти воспоминаний о кострах друидов, зажигавшихся в ознаменование дня, когда склонение солнца… возвещает наступление зимы» (с. 231, 232).

При сопоставлении положения о белтейнских кострах с данными славянской народной традиции выявляются параллели ноябрьских костров с «кузьминками», февральских — с карнавальными действами, майских — с действами вокруг майского дерева, августовских — с «дожинками». Костры же, возжигавшиеся в канун зимнего солнцестояния, соответствуют сочельническим (новогодним, крещенским), а в ночь накануне летнего солнцестояния — купальским.

Все это служит подтверждением предположения о формировании ритуала в те отдаленные времена, о которых мы располагаем не достоверными сведениями, а лишь отражениями в мифических мотивах. В письменных же источниках и в традиции известных нам народов мы сталкиваемся лишь с рудиментарными формами деградировавшего и трансформировавшегося ритуала.

В разработке поставленных вопросов существенное значение имеет положение о соотношении в фольклорной традиции исторической действительности с заимствованными мотивами, роли контактов и конвергентного развития сюжетов.

Скепсис относительно ритуала отправления на «тот свет» у древних славян и пережитков его в народной традиции [327] не случаен.

Чтобы разобраться в сюжете, необходимо разобраться в самом ритуале, формах его и стадиальном уровне в тот или иной период славянской истории.

Типологическим характером явления и форм деградации его объясняются типологические параллели в преданиях и ритуалах славянских народов, народов Европы, Кавказа, Северной и Средней Азии [328] и Тихоокеанских островов [329].

Анализ конкретного сюжета показывает, как типологические явления действительности порождают типологические сюжеты. И как конкретная историческая действительность влечет за собой специфику разработки его в фольклорной традиции того или иного народа.

---

327 Вовк Хе Студії з української етнографії та антропології. Прага, (б. г.), с. 207 й др

328 Кисляков Н.А. О древнем обычае в фольклоре таджиков. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 70—82

329 Коробка Н. Малорусская сказка об убиении стариков и миф о происхождении свиньи у туземцев Гервеевых островов.—ЖС, 1908, вып. II, с. 155-158